ASTROLOGÍA

KOCKU VON STUCKRAD

ASTROLOGÍA

Una historia desde los inicios hasta nuestros días

Traducción de
ROBERTO H. BERNET

Herder

A Heike,
Sagitario en mi vida

Título original: Geschichte der Astrologie
Traducción: Roberto H. Bernet
Diseño de la cubierta: Arianne Faber

© 2003, Verlag C. H. Beck oHG, Múnich
© 2005, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 84-254-2382-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Balmes
Depósito legal: B - 24.114 - 2005
Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

F 274141

ÍNDICE

Prefacio 15

I INTRODUCCIÓN 19

1. Tiempo interpretado: ¿qué es la astrología? 21
La astrología en el contexto de las disciplinas esotéricas . . 22

2. Los elementos de la interpretación astrológica 26
Conceptos fundamentales e instrumental 26
Campos de práctica e interrogaciones de la astrología 36

II. DESDE LOS COMIENZOS HASTA EL DESARROLLO DE UN COMPLEJO SISTEMA DE INTERPRETACIÓN . . . 41

1. Calendarios, culto y cosmos: ¿astrología en la Edad de Piedra? 44
Religiones astrales en la Europa primitiva 45
Círculos de piedra, montículos y sombreros: la carga religiosa de los calendarios 46

2. Mesopotamia 52
La consolidación de la tradición en el segundo milenio . . . 56
De los augurios astrales a la astrología 70

3. La influencia de Egipto 84
Doctrinas sobre los decanos 87
Hermes Trismegisto 89

III. La astrología de la Antigüedad 93

1. La astrología griega hasta Hiparco 98
Los filósofos 98
La transmisión de la astrología babilónica: Beroso 103
Hiparco calcula la precesión 106

2. El ascenso de la astrología en Roma hasta convertirse en la principal técnica de interpretación del tiempo 108
Las escuelas filosóficas y la astrología 108
Signos celestes y alta política: el ejemplo de Virgilio 117
Astrólogos y emperadores, destino y política 122
Las grandes obras astrológicas de la Antigüedad tardía . . . 134
La astrología como causa en los tribunales cristianos 140

3. ¿Qué postura asumieron las religiones de la Antigüedad frente a la astrología? 147
Culto de Mitra: ¿la precesión como mito fundacional? . . . 148
Judaísmo: entre Jerusalén, Alejandría y Babilonia 152
Cristianismo: la múltiples actitudes posibles 164
La posición anti-astrológica 170
Maniqueísmo: astrología con un ropaje nuevo 179

IV. La Edad Media: una era variopinta, no oscura 185

1. Introducción: la construcción del «Occidente cristiano» 186

2. La astrología en el ámbito cultural islámico 189
La astrología islámica entre la ciencia, la filosofía de la naturaleza y el esoterismo 191
De Bagdad a Al Ándalus 196

3. La astrología en el ámbito cultural cristiano 215
La conservación del saber de la Antigüedad en el cristianismo 217
Procesos de intercambio cultural 221
Posiciones escolásticas ante la astrología 230

V El Renacimiento, puerta hacia la Modernidad 239

1. El redescubrimiento de una sabiduría «antiquísima» 242
Marsilio Ficino traduce el Corpus Hermeticum 245

2. Filosofía de la naturaleza y esoterismo 247
Una disputa entre estudiosos 248
Magia naturalis, *hermetismo, medicina* 257

3. Astrólogos profesionales y profesores universitarios . . 262
El instrumental astrológico 263
Práctica de asesoría y estudios psicológicos: Jerónimo Cardano 265
Diagnósticos políticos e históricos 269

4. El primer acontecimiento mediático masivo de los tiempos modernos 272
El almanaque de Juan Stoeffler 272
El pronóstico de diluvio para el año 1524 274

VI. ¿El fin de la astrología? Revoluciones científicas e investigación ilustrada de la naturaleza . . 281

1. La astrología en la esfera de influencia de la confesionalización 285
¿Mesías o carne del diablo? La polémica en torno al horóscopo de Lutero 285
La Iglesia católica y el control del discurso 290

2. Las «revoluciones» científicas y filosóficas 294
El fin del modelo geocéntrico 296
Newton y el establecimiento de una imagen mecanicista del mundo 303
La astrología en crisis 308

3. De la Ilustración al Romanticismo 320
Ilustración, Esoterismo, Astrología 320
El Romanticismo y la restauración de la astrología de la Antigüedad 327

VII. Líneas de desarrollo de la astrología moderna 335

1. Gran Bretaña en el siglo XIX 337
Planetas y más planetas 338
Almanaques, revistas, foros públicos 344
Una nueva relación entre esoterismo y astrología 352

2. El desarrollo en otros países 362
«Splendid isolation» también en Francia 362
Algo más que una filial británica: Estados Unidos de América 367
El renacimiento de la astrología en Alemania 375

3. Psique, en lugar de acontecimiento 393
Carl Gustav Jung 394
El diálogo Pauli-Jung y sus resonancias posteriores 397

4. La situación actual 402
Astrología psicológica 403
La herencia de la Sociedad Teosófica: astrología kármica y espiritual 411

5. La astrología en la investigación social empírica 418
Intentos de cuantificación 420
Hermenéutica en lugar de ciencia exacta 427

Anexo 431

Bibliografía 432
Tabla cronológica 447
Glosario de términos técnicos de la astrología 455
Símbolos astrológicos 461
Índices 463
Índice onomástico 463
Índice temático 476
Ilustraciones 485

PREFACIO

De alguna manera, el historiador debe hacer justicia tanto a la persistencia de esta tradición como a la capacidad de adaptación que ha demostrado, debe unir, a una percepción de la tenaz longevidad de la astrología como realidad unitaria y reconocible a lo largo de las diferentes épocas, una apreciación del constante proceso de transformación al que están sometidos los diferentes entornos sociales así como las técnicas y las ideas de este arte.

La continuidad de la tradición astrológica es ciertamente única en la historia del pensamiento y de la cultura del mundo occidental.

Anthony Grafton

Escribir una historia de la astrología occidental no es una tarea fácil. Dos son los peligros que se corren: por un lado, el de caer, por afición a la exactitud histórica, en interminables descripciones particulares; por el otro, el de perder de vista detalles importantes por reducción sistematicista, y nivelar así sin más las transformaciones sufridas por la astrología en el curso de su larga historia. Muy pronto tuve claro que la empresa sólo podía funcionar ateniéndose a la exigencia formulada por Anthony Grafton: no perder de vista la sorprendente continuidad de las tradiciones astrológicas en la historia de la cultura occidental, como también prestar atención a las muchas transformaciones que resultaron a partir de los cambios

sociales, políticos y culturales. Como lo fascinante de la astrología es esa fuerza plasmadora de cultura que se manifiesta una y otra vez en diferentes contextos, este libro está concebido como una historia de la cultura que no expone solamente los desarrollos técnicos y temáticos sino que pregunta siempre al mismo tiempo por el lugar específico de esos desarrollos, por sus retóricas políticas, por sus implicaciones religiosas, por los debates filosóficos que suscitó y por el entorno social de quienes practicaron el arte astrológico.

Si se pretende exponer la historia de la astrología occidental en un único libro, se impone presentar el material enfocando para cada época a las figuras más importantes, representativas de los debates y desarrollos astrológicos de la misma. Por consiguiente, el criterio no será el carácter exhaustivo de la exposición, sino la importancia significativa de los ejemplos escogidos. Al mismo tiempo, es importante poner de relieve la relación entre las diferentes épocas. El hecho de que, por razones de claridad, me haya atenido, pues, a una división cronológica más o menos habitual no se debería sobrevalorar. En efecto: en la «Edad Media» se desarrollaron ya argumentos que suelen atribuirse más frecuentemente al «Renacimiento», la «Edad Moderna» no es en absoluto tan «moderna» como ella misma se ha creído, y la «Modernidad» reitera en muchos casos retóricas que aparecen ya en la «Antigüedad». Estos nexos se tornan reconocibles al preguntar por los objetos de interpretación astrológica y por sus líneas de argumentación, tal como han sido enlazados una y otra vez a lo largo de los últimos tres mil años.

Toda exposición histórica debe establecer puntos centrales y proceder a reducciones. La reducción más importante en esta obra consiste en haber dejado totalmente fuera de consideración la astrología no europea, en especial las tradiciones de India y de Latinoamérica, que tienen una historia sumamente compleja. Me he centrado, por una parte, en los puntos en que se hacían visibles los atributos característicos de la astrología occidental y, por otra, en temas a los que se suele asignar un papel demasiado reducido en las exposiciones históricas. Por esa razón he aplicado una suerte de lente de aumento a la astrología de la Antigüedad, a la de la Edad Media y, sobre todo, a la del tiempo actual.

Debo mostrar mi agradecimiento a los investigadores e investigadoras que me advirtieron acerca de inexactitudes argumentativas o me pusieron en conocimiento de discusiones especializadas más recientes. Entre ellos quisiera mencionar aquí expresamente a Harun Behr, Anna Caiozzo, Nils P. Heeßel, Jan P. Hogendijk, Hans G. Kippenberg, Gerhard Mayer, Günther Oestmann, Carmen Ordoñez, Jörg Petrasch y Josefina Rodríguez. Por supuesto, la responsabilidad por posibles errores de presentación es exclusivamente mía. *Last but not least*, le agradezco a Heike, mi mujer, las magníficas conversaciones que he tenido con ella sobre el sentido y el sinsentido de la astrología, así como la dicha de una vida llena de estímulo y animación. Por eso mismo, es a ella a quien dedico este libro.

Kocku von Stuckrad
Amsterdam, mayo de 2005

1

INTRODUCCIÓN

Como el arte es infinito, no se lo puede enseñar como un sistema completo sino sólo formando la capacidad de juicio.

Jerónimo Cardano

Este libro trata la astrología en su desarrollo histórico-cultural desde los primeros comienzos de la reflexión astrológico-astronómica hasta la astrología psicológica de la actualidad. Ante semejante amplitud de contextos y épocas, queda claro de antemano que el objeto de estudio tiene que haber experimentado reiterados cambios a lo largo de la historia tanto en su determinación conceptual como en su formulación concreta. Por otra parte, entre los hechos históricos más notables se cuenta el de la formación, ya en la Antigüedad, de un núcleo de tradición astrológica que ha marcado asimismo los siglos subsiguientes y que muestra un alto grado de continuidad. A fin de entender la relación entre ese acervo de tradición continua por un lado, y su lugar cultural siempre cambiante, su recepción y su transformación por el otro, hay que aclarar primer qué es la astrología y qué la distingue de otras disciplinas. De eso precisamente ha de tratar la presente introducción. En un primer paso situaré, pues, la astrología en el contexto de la historia del esoterismo occidental, para explicar después los elementos constitutivos más importantes de la interpretación astrológica.

1.
TIEMPO INTERPRETADO: ¿QUÉ ES LA ASTROLOGÍA?

En su sentido más amplio y general, la *astrología* (voz griega que significa «doctrina de los astros») se pregunta por la relación existente entre las manifestaciones celestes y los acontecimientos que se dan sobre la tierra. Hasta hace poco tiempo, la investigación de tales relaciones no estaba separada en modo alguno del estudio de los astros que hoy llamamos *astronomía*, aun cuando ya en la Antigüedad se pensaba que la astronomía y la astrología representaban dos accesos diferentes a los acontecimientos astrales. Sin embargo, ambos aspectos no estaban separados y, a menudo, al referirse a la astrología, se hablaba simplemente de «matemática». La ciencia del cálculo sobre los astros era el instrumental que debía poner a disposición los datos para la interpretación de su significado.

Así, al hablar en lo que sigue sobre la astrología me referiré en primer lugar a la rama interpretativa. En la medida en que la astrología se pregunta por el *significado* de los acontecimientos del cielo para la esfera terrestre, se trata de determinar la *calidad del tiempo*, por contraposición a la pura cantidad, o sea, a la medición de la duración y el cálculo de las relaciones planetarias de orden cuantitativo. A fin de averiguar el significado de los acontecimientos astrales, la astrología postula la existencia de una *correspondencia* entre el nivel planetario y el nivel terrestre, correspondencia que se establece fundamentalmente por medio de analogías simbólicas. No hay un juicio unánime de los astrólogos acerca del *modo* como se produce la correspondencia: si hay una misteriosa sincronicidad, una suerte de red universal de todo ser o un influjo causal de los astros sobre la tierra. Pero incluso los intérpretes de los astros que

asumen la existencia de una relación causal desarrollan sus interpretaciones por medio de analogías simbólicas.

Leer los «signos del cielo» o reconocer los «signos del tiempo» es un interés estrechamente relacionado con las cuestiones religiosas y políticas. Por esa razón no es de extrañar que, ya desde la Antigüedad, la astrología haya sido practicada por especialistas que ejercieron influencia en la religión y la política. También los astrólogos de la Edad Media y de la Edad Moderna estuvieron en el foco del interés público y, no pocas veces, se vieron atrapados en el conflicto que se suscitaba entre las reivindicaciones de las autoridades religiosas y políticas por una parte, y las posiciones astrológicas por otra. En el curso de mi exposición me referiré en reiteradas ocasiones a este conflicto, que muchos astrólogos procuraron superar con una gran medida de creatividad y capacidad de adaptación.

La astrología ha tenido una enorme importancia para la historia de la religión y de la cultura de Europa. Esto puede reconocerse ya por el hecho de que la astrología se ha convertido en una disciplina central de aquello que hoy en día denominamos «esoterismo».

La astrología en el contexto de las disciplinas esotéricas

Reina cierta confusión acerca del término «esoterismo», acuñado por vez primera en el siglo XIX. A menudo se encuentra uno con la opinión de que, en concordancia con el significado fundamental de la palabra griega *esóteros*, «interior», el esoterismo es una suerte de «doctrina secreta», sólo accesible a un «círculo interno» por medio de la iniciación. Siendo así que gran número de las tradiciones esotéricas han hallado recepción ya desde hace mucho tiempo, y que sólo una pequeña parte de su contenido ha permanecido realmente en secreto, la determinación del contenido de esoterismo por su carácter secreto resulta poco operativa. Por ese motivo, en la investigación científica de las religiones se propone otro camino, inspirado de forma esencial por Antoine Faivre, quien, hasta su retiro de la actividad académica en el año 2002, ocupó la primera cátedra del mundo para historia del esoterismo, en la Sorbona. Faivre ha propuesto describir el esoterismo como una *forma de pensar* mediante la cual se concibe la realidad de una manera específica.

Una definición de trabajo de «esoterismo»

En una definición heurística presentada por vez primera en 1992, Faivre introdujo en el sistema científico cuatro (o seis) rasgos fundamentales del pensar esotérico que pronto fueron utilizadas de manera generalizada (Faivre 2002, 15-22).

1) En toda disciplina esotérica desempeña un papel fundamental un *pensar en correspondencias*. Con ello se hace referencia a la suposición de que los diferentes niveles o «clases» de realidad (plantas, seres humanos, planetas, minerales, etcétera), o bien las partes visibles e invisibles del universo, están relacionadas entre sí por un nexo de correspondencias. Esta relación no debe entenderse de forma causal sino simbólica, en el sentido de la frase «como arriba, así también abajo», conocida a partir de los escritos denominados «herméticos» de la Antigüedad tardía. El universo se considera como una suerte de teatro de espejos en el que todo puede contener referencias a otra cosa. Las modificaciones suceden de forma paralela en todos los planos de la realidad. 2) La idea de la *naturaleza viviente* concibe el cosmos como un sistema complejo, animado, recorrido por una energía viva. La escuela filosófica más determinante de la Antigüedad que desarrolló un concepto semejante del cosmos fue el estoicismo. Más adelante, ese mismo concepto pasó a ser el modelo determinante de la así llamada *magia naturalis*, así como también del de la filosofía de la naturaleza. 3) La *imaginación* y las *mediaciones* remiten al hecho de que el saber acerca de las correspondencias exige una gran capacidad de representación simbólica, o bien es revelado por autoridades espirituales (dioses, ángeles, maestros, seres espirituales). De esa manera se descifran los «jeroglíficos de la naturaleza». 4) Por último, la *experiencia de la transmutación* establece un paralelismo entre la acción exterior y la vivencia interior; en analogía con la alquimia, el esoterismo procura purificar al ser

humano en su camino espiritual y posibilitarle una metamorfosis interior.

A estas cuatro características fundamentales, que Faivre denomina intrínsecas, o sea, centrales, se agregan a veces dos elementos más: 5) La *práctica de la concordancia* se esfuerza por encontrar un común denominador o «fundamento primordial» de diferentes doctrinas, fundamento que se manifiesta en las diferentes épocas históricas a una luz diferente. 6) La *transmisión o iniciación por maestros* hace referencia al hecho de que la doctrina es transmitida a menudo por autoridades espirituales, y que la transformación del creyente se hace exteriormente visible a través de rituales de iniciación.

La ventaja de esta taxonomía consiste en que tradiciones diferentes –entre ellas el hermetismo, el gnosticismo, la magia, la astrología y la alquimia– pueden colocarse en una relación recíproca sistemática sin que por eso alguna de ellas reivindique ser la disciplina rectora. Otra ventaja estriba en que la a veces precaria determinabilidad conceptual de esas tradiciones se libera en cierto modo de su carácter problemático a través de un concepto ideal-tipológico de esoterismo. Se hace así visible una manera de pensar que ha contribuido a la plasmación de la religión y la filosofía europeas por lo menos desde el Renacimiento, y que debe considerarse por eso como un componente estable de la historia del pensamiento y la cultura de la Edad Moderna. Más adelante trataré todavía in extenso el hecho de que no se puede establecer una antítesis entre esoterismo e Ilustración o ciencia, sino que, muy por el contrario, son los nexos internos entre esoterismo, ciencia e Ilustración los que han sido constitutivos para la historia de las religiones de la temprana Edad Moderna y de la Modernidad en Europa.

La astrología, disciplina clave

Si bien es imposible establecer una única línea de tradición como disciplina directriz del esoterismo, basta echar una mirada a los campos más importantes de actividad esotérica –magia, alquimia y astrología– para descubrir que la astrología tiene allí una importancia especial. Si se considera la magia (en especial en su forma de *magia*

naturalis, tal como se desarrolló en la temprana Edad Moderna) como una influencia activa en la red de correspondencias entre el hombre y el cosmos, la astrología ofrece un lenguaje simbólico neutral con cuya ayuda se pudo sistematizar el trabajo de la magia. Por eso, hasta entrado el siglo XX, todo mago ritual ambicioso debía contar con buenos conocimientos básicos de astrología, no sólo para entender las combinaciones «acertadas» de las fuerzas simbolizadas por los planetas y su manifestación en el ritual mágico, sino también para determinar el momento «acertado» para la realización de un ritual.

Algo semejante se da con la alquimia, es decir, con aquella disciplina que va más allá de las modificaciones materiales en los procesos químicos e investiga su significado. La búsqueda de la «piedra filosofal», o de un elixir universal de vida –por no mencionar siquiera la transformación de la simple materia en oro–, es para la alquimia al mismo tiempo una analogía de la maduración y transformación del hombre. En la descripción de este proceso, la alquimia se sirvió siempre del lenguaje simbólico de la astrología, por ejemplo, al comprender los metales como manifestaciones de fuerzas planetarias.

El hecho de que la astrología haya alcanzado una importancia tan grande en el contexto de las tradiciones esotéricas depende sobre todo de su condición neutra y abstracta. Ella trabaja con un número abarcable de «principios cósmicos primordiales» (representados en los doce signos del Zodíaco y en los respectivos planetas), que son lo suficientemente generales como para ser aplicados a concretizaciones diferentes –por ejemplo, el principio «impediente» y el «impulsor»–, pero que ofrecen gran multiplicidad de combinaciones posibles.

2.
LOS ELEMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN ASTROLÓGICA

Después de esta definición general de la astrología quisiera exponer ahora de forma más precisa con qué instrumentos intentan los astrólogos analizar la «calidad del tiempo». Trataré en primer término el instrumental fundamental y, a continuación, los diferentes ámbitos de actividad y los diferentes planteamientos a los que se aplica ese instrumental. Tal vez deba anticipar ya ahora que sólo presentaré aquello *que* los astrólogos hacen cuando interpretan horóscopos. El *modo* concreto como llegan a sus interpretaciones no está aquí en discusión. Algunas cosas se aclararán más a lo largo del libro, pero, si alguien quiere introducirse realmente en la práctica de la interpretación horoscópica, deberá recurrir a las obras introductorias de referencia: el procedimiento de los astrólogos antiguos está muy bien explicado en Tamsyn Barton (1994, 114-178), que presenta el tema utilizando como ejemplo el horóscopo del príncipe Carlos. Acerca de la astrología islámica medieval –aunque desde la perspectiva de los astrólogos actuales– informa Rafael Gil Brand (2000). Las obras de Gertrud I. Hürlimann (1990), J. Claude Weiss (1991) y Peter Niehenke (1994) son buenas introducciones a la astrología moderna (psicológica). Para las técnicas de dinamización cabe mencionar, por último, el manual de Marion D. March y Joan McEvers (2002).

Conceptos fundamentales e instrumental

Las interpretaciones astrológicas se basan en la combinación siempre nueva de un número abarcable de elementos. La subdivisión del cielo en doce segmentos de igual magnitud da como resulta-

do los ya mencionados doce «principios primordiales», que se representan por medio de los doce *signos del Zodíaco*. A ello se agregan los *planetas*, que, como lo expresa el concepto griego, son «estrellas errantes». Hasta la invención del telescopio se podían reconocer a simple vista siete «estrellas errantes» (incluidas el Sol y la Luna), cuyas trayectorias en el cielo se procuraba calcular e interpretar. Para confeccionar un horóscopo se necesitan los signos zodiacales y los planetas, o sea, una «instantánea» del cielo. Sin embargo, en el horóscopo interviene también un tercer elemento interpretativo: las así llamadas *casas*, que subdividen una vez más el horóscopo en doce segmentos.

Como estos tres instrumentos interpretativos son indispensables para todo trabajo astrológico, procederemos a su explicación, aunque de forma sumamente breve.

Constelaciones, signos y planetas

Todo el mundo sabe que existen estrellas fijas y que, desde tiempos inmemoriales, se ha denominado a determinados grupos de estrellas o «constelaciones» con nombres de imágenes (Cassiopeia, Osa Mayor, Acuario, etcétera). Muchas de estas constelaciones pasaron a formar parte de mitos y sagas astrales, pero para la historia de la astrología sólo son relevantes las constelaciones por cuya cercanía pasa el Sol en su recorrido anual. Al moverse entre el trópico de Cáncer y el de Capricornio, éste se desvía unos 23,5° del ecuador. El camino del Sol a través de las constelaciones se denomina eclíptica, la franja imaginaria que se extiende a lo largo de la eclíptica es el llamado Zodíaco (del griego *zodia*, «seres vivientes»). La anchura de la franja zodiacal se debe a que el curso de la Luna puede desviarse de la eclíptica un máximo de 5° hacia ambos lados; así pues, el Zodíaco está definido de tal forma que la Luna (y los demás planetas) se mueven siempre dentro de sus límites.

Las ilustraciones 1 y 2 muestran representaciones antiguas de la franja zodiacal sobre una esfera celeste. La ilustración 2 permite ya reconocer que hay una diferencia entre las *constelaciones* y los *signos zodiacales*: las constelaciones, que pueden observarse en el cielo, son

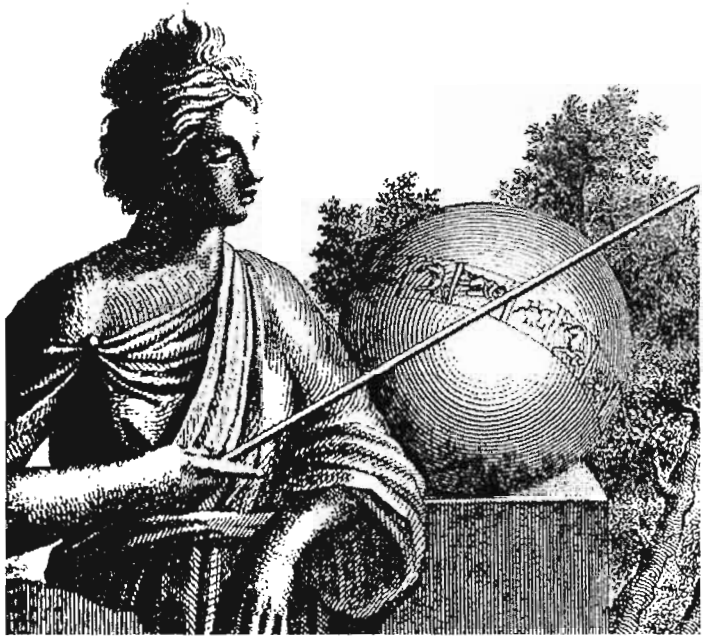


Ilustración 1: Globo zodiacal, grabado del año 1779 según un fresco de Villa di Diomede, Pompeya, del año 79 de n. e., hoy destruido. La musa en posición erguida señala con una vara hacia un globo zodiacal, de cuyos signos podían verse, de izquierda arriba a derecha abajo, los que van de Aries a Virgo.

de diferente tamaño, pero ya pronto se comenzó a dividir la eclíptica en doce segmentos iguales y a darle nombres que corresponden más o menos al curso del Sol a lo largo del año. Tal como expondré con más detalle en el capítulo II, apartado 2, esta simplificación se dio fundamentalmente por la necesidad de contar con bases de cálculo fiables y unitarias (puesto que nunca se llegó a un acuerdo acerca del lugar donde termina una constelación y comienza otra). La expresión técnica de esta subdivisión aplicada a las estaciones del año es *Zodíaco trópico*, mientras que la subdivisión astronómicamente «correcta» se denomina *Zodíaco sidéreo*. La separación de los signos respecto de las constelaciones ha sido importante porque, a partir de entonces, la posición real del Sol con relación a las constelacio-

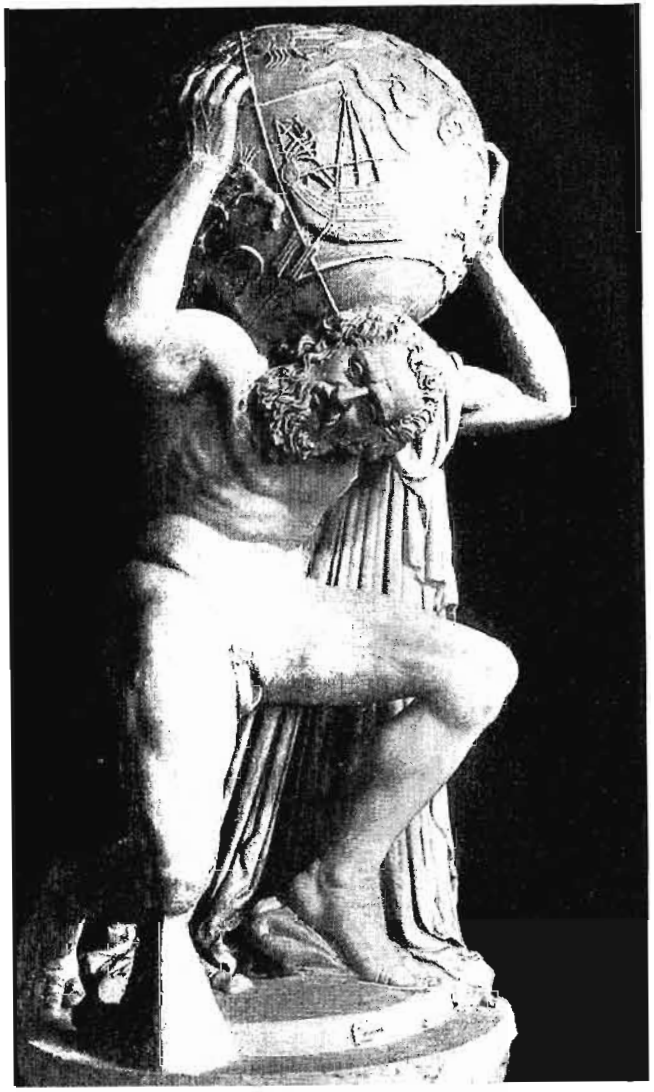


Ilustración 2: Atlas con esfera celeste llamado Atlas Farnese, copia del siglo II de n. e. a partir de un original de la segunda mitad del siglo I a. n. e. El Zodíaco está dividido mediante tres círculos paralelos, además de coluros y ocasionales trazos transversales para delimitar los «signos». Las imágenes de las constelaciones superan a veces ampliamente la franja y están representadas de izquierda a derecha en su sucesión habitual.

nes no desempeña ya papel alguno para la interpretación astrológica: lo único importante es el segmento zodiacal en el que el Sol se detiene, y al que se puede dar el nombre que se quiera. Además, las constelaciones se desplazan lentamente con respecto a los signos zodiacales (la así llamada *precesión*), fenómeno que ya fue calculado por Hiparco (véase al respecto capítulo II, apartado 1).

Obviamente, el movimiento del Sol por la eclíptica es solamente una impresión que se tiene desde la Tierra. En realidad, y tal como se sabe desde las revoluciones científicas de la Edad Moderna, es la Tierra la que se mueve alrededor del Sol. No obstante, los astrólogos han conservado hasta el día de hoy la perspectiva *geocéntrica* porque consideran que una interpretación realizada para seres humanos que viven sobre la Tierra debe relacionarse con aquello que constituye su mundo experiencial; además, según ellos, la perspectiva tradicional es más exitosa en la interpretación que un paso a sistemas heliocéntricos.

La perspectiva geocéntrica vale también para el movimiento de los planetas, que constituye junto al Zodíaco el segundo elemento de importancia en la interpretación astrológica. Ya desde la Antigüedad, el interés no se limitó al Sol y a la Luna, sino que se centró también en los movimientos de las «estrellas errantes» Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Como sus trayectorias –vistas desde la Tierra– asumen formas a veces arbitrarias, esas «estrellas errantes» se prestaron de manera particular para dar alas a la fantasía de los hombres. Se convirtieron así en representantes de deidades y simbolizaron su voluntad o la modificación de los atributos relacionados con ellas. Ya en época temprana se estuvo en condiciones de calcular sus trayectorias y se dedicó especial atención a las fases de su movimiento aparentemente regresivo. Hasta el día de hoy se establece en la interpretación astrológica una relación entre los segmentos de tiempo «progresivo» y «regresivo» y un aumento o retroceso del respectivo principio.

La asignación de los planetas a los signos zodiacales fue un procedimiento muy simple: se hizo un corte entre los signos de Cáncer y Leo, se asoció Cáncer con la Luna y Leo con el Sol, y se repartieron a continuación los cinco planetas restantes de forma

simétrica a los demás signos. Consecuentemente, con excepción del Sol y la Luna, todos los planetas tienen dos «domicilios», por lo menos hasta que, a partir del siglo XVIII, se incorporaron al esquema los planetas recientemente descubiertos (véase tabla).

Relación de los planetas con los signos del Zodíaco

Planeta	*Domicilio*
Sol	Leo
Luna	Cáncer
Mercurio	Géminis y Virgo
Venus	Tauro y Libra
Marte	Aries y Escorpión
Júpiter	Piscis y Sagitario
Saturno	Acuario y Capricornio

Planetas de utilización actual

Urano	Acuario
Neptuno	Piscis
Plutón	Escorpión

La combinación de los siete planetas (entre los cuales, para mayor simpleza, se cuenta también al Sol y a la Luna) con los signos zodiacales da como resultado una multitud de diferentes posibilidades de interpretación. Todavía más complejo se vuelve el asunto si se consideran las relaciones de ángulo de los planetas entre sí, o sea, los así llamados *aspectos* (del latín *aspectus*, «observación»). Desde una perspectiva geocéntrica, los planetas en el cielo pueden estar juntos (se habla entonces de conjunción), enfrentados (oposición, 180°) o en ángulo recto (cuadratura, 90°). Además de los aspectos de la serie de 45° adquirieron importancia los de la serie de 60°, sobre todo el trígono o trino (120°). En la tradición astrológica, la oposición y la cuadratura se consideran casi siempre como aspectos «difíciles» o «desafiantes», mientras que el trígono y el sextil (60°) representan por lo general aspectos «fáciles» o «promotores».

Los signos, planetas y aspectos forman la estructura fundamental necesaria para confeccionar un horóscopo.

El horóscopo

El horóscopo, la transposición gráfica del cielo a un momento determinado, representa el instrumento de trabajo más importante de la astrología. El concepto proviene del griego *horoskopos*, término con el que se designaba en la Antigüedad el grado zodiacal que ascendía por el horizonte oriental (de los términos griegos *hora*, «la hora» y *skopein*, «mirar»). Hoy en día se designa ese grado de la eclíptica como el «Ascendente» (del latín *ascendere*, «ascender»).

Con el Ascendente (AC) acabamos de mencionar un elemento importante del horóscopo. No es difícil explicar su surgimiento: si un horóscopo es una instantánea del cielo estrellado, posee también un horizonte, que separa la mitad visible del cielo de la mitad invisible. En virtud de la rotación terrestre, cada veinticuatro horas las doce constelaciones describen, al igual que los planetas, un giro completo en torno al observador. El signo que «asciende» en el momento en cuestión por el horizonte oriental es el signo ascendente. Al mediodía, los signos y planetas experimentan su así llamada «culminación»: se encuentran en el centro del cielo (que, obviamente, fuera del ecuador no está situado verticalmente sobre el observador), para desaparecer de nuevo al anochecer por el oeste. El centro del cielo se llama en astrología *medium coeli* (MC), «Medio Cielo», mientras que el horizonte occidental, el poniente, se llama *descendente* (DC). Del mismo modo que AC y DC se encuentran enfrentados, existe frente al MC también un Fondo de Cielo, el *imum coeli* (IC).

Si se trasponen gráficamente estos cuatro puntos del cielo desde la perspectiva del observador concreto, resultan dos ejes principales del horóscopo, que forman a su vez cuatro cuadrantes. Hoy en día se elige por lo general una representación de forma circular, en la que la línea horizontal marca el horizonte (a la izquierda AC, a la derecha DC), mientras que la subdivisión vertical (arriba MC, abajo IC) se adecua a la latitud del lugar concreto. A ese gráfico se incorporan entonces los planetas, y, por medio de líneas (a menudo de diferentes colores) se visualizan los aspectos que se

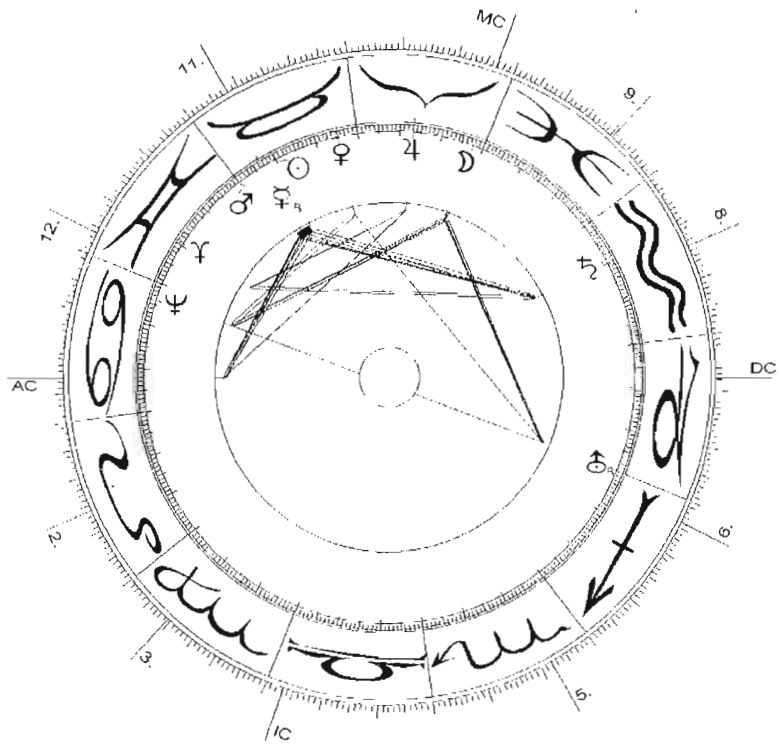


Ilustración 3: Horóscopo de Salvador Dalí. Un horóscopo es la representación gráfica de constelaciones planetarias en un momento determinado en un lugar específico, aquí del 11 de mayo de 1904, a las 8.45 horas, en Figueras.

dan entre ellos. La ilustración 3 muestra cómo se suele representar un horóscopo hoy en día. Se trata en este caso del horóscopo de nacimiento de Salvador Dalí, con el Sol en Tauro, en conjunción con Mercurio y Marte, el Ascendente en Cáncer y la Luna en el «Medio Cielo» (MC) en Aries.

Junto a los elementos que acabamos de describir, el gráfico indica otra importante subdivisión: las así llamadas *casas*. Se entiende por tales la subdivisión de los cuatro cuadrantes en tres segmentos cada uno, segmentos que, partiendo del Ascendente, se cuentan en sentido contrario al de las agujas del reloj (véase también pág. 208). Ya desde la Antigüedad se prestó particular atención a la

posición de un planeta en las casas, puesto que orientaba acerca de las relaciones del factor de interpretación con la vida en el mundo: la séptima casa tenía que ver con pareja y el matrimonio, la décima con el éxito social, la quinta con los hijos, la segunda con los bienes materiales, etcétera. Aun cuando la astrología moderna maneja con más cautela esas correspondencias estereotipadas, la significación fundamental de las diferentes casas casi no ha experimentado cambios hasta el día de hoy.

El arte de la interpretación horoscópica consiste en obtener a partir de ese cuadro sumamente complejo una interpretación que dé cuenta de tal complejidad, pero que, al mismo tiempo, proceda a una simplificación aislando los temas principales y haciendo surgir así una suerte de jerarquía de elementos interpretativos. Además, es preciso «traducir» el lenguaje abstracto de los símbolos al lenguaje concreto de la vida cotidiana. La mayoría de los astrólogos lo han hecho y lo siguen haciendo de la siguiente manera: primero, describen una impresión general (comenzando con la posición del Sol, el Ascendente y los ejes principales), abordan después las diferentes posiciones de los planetas, que se insertan en la impresión general y la complementan. Al observar los planetas se presta atención a la posición del planeta en el signo y, después, a su posición en las casas y al conjunto de aspectos en el que se encuentra inserto. De ahí surgen interpretaciones muy detalladas, a veces contradictorias entre sí, que el astrólogo debe tener en cuenta para captar la personalidad integral del nativo (cuando se trata de la interpretación de un horóscopo de nacimiento).

Dinamizaciones. El eje temporal

Las posibilidades de la astrología no se agotan en la interpretación de un horóscopo de la manera indicada. No sólo se pueden comparar varios horóscopos entre sí e interpretar los «aspectos» que se plantean entre ellos, sino que la tradición astrológica ha desarrollado asimismo una serie de técnicas para la incorporación de la dimensión temporal. Detrás de esta práctica se encuentra la suposición de que no todos los factores de un horóscopo de nacimiento (también

denominado *horóscopo raíz* o *radix*) se viven al mismo tiempo con la misma intensidad, sino que, en determinados tiempos, se «disparan» o «liberan» determinadas constelaciones de factores. De ese modo, el horóscopo resulta en cierto modo «dinamizado».

La forma más simple de dinamización consiste en investigar los *tránsitos* que tienen lugar en un momento determinado. Los planetas atraviesan a diferentes velocidades de movimiento orbital el Zodíaco y tocan al hacerlo los puntos que en el horóscopo de nacimiento están caracterizados bien por ejes o bien por planetas. En esos momentos, los planetas «disparan el factor», y lo hacen de la manera que corresponde a su carácter.

Otra técnica de la dinamización, también conocida desde la Antigüedad, es el lento desplazamiento hacia delante del horóscopo raíz en su integridad. Para esta práctica existen varias posibilidades: las *direcciones* desplazan cada año el horóscopo raíz hacia delante en el arco diario de *un* planeta (mayormente el Sol, razón por la cual se habla de la «dirección del arco solar»). En el caso del Sol, todos los factores son «adelantados» alrededor de 1° por año (el arco solar diario), hecho que acarrea tránsitos muy lentos de los factores adelantados sobre los factores raíz. Un método alternativo consiste en las así llamadas *progresiones*. En ellas también se aplica la equiparación «un año = un día», pero, en este caso, se considera el movimiento de *todos* los planetas. Por ejemplo, si se quiere obtener el horóscopo de progresión para el vigésimo quinto año de vida, se toman en consideración las posiciones de los planetas en el vigésimo quinto día después del nacimiento y se las pone en relación con el horóscopo raíz.

Desde tiempos inmemoriales se han utilizado asimismo los *solaria* para la dinamización de un horóscopo: para un determinado año de vida se calcula el regreso exacto del Sol a su posición raíz y se confecciona para el momento del «cumpleaños astronómico» y el lugar donde el nativo vive actualmente un horóscopo ad hoc, que se interpreta para el correspondiente año de vida. Al mismo tiempo se utilizan los *lunaria* –sean horóscopos para el regreso de la Luna a su posición en el horóscopo raíz o simples horóscopos de Luna nueva– para lograr una «sintonía fina» del horóscopo. Como

los *lunaria* sólo tienen validez para un mes, poseen naturalmente menos importancia que los *solaria*.

Con el paso del tiempo se desarrollaron y probaron nuevas técnicas para hacer más exactas las predicciones astrológicas. Además, se mejoraron las bases aritméticas de los métodos de dirección y de progresión. Lo que los astrólogos de la actualidad consiguen por medio de la informática había que obtenerlo antes trabajosamente con la ayuda de tablas de cálculo, o descubrirlo por medio de la observación. Es evidente que la astrología, por lo menos en su versión más completa, que debe dominar todas las técnicas mencionadas, es una disciplina sumamente exigente.

Campos de práctica e interrogaciones de la astrología

Las interpretaciones y los instrumentos de la astrología pueden aplicarse a preguntas de la más diversa índole. Si bien en la mayoría de los casos el punto de partida de la interpretación son los horóscopos, éstos no sólo pueden confeccionarse para personas, sino también para acontecimientos históricos, estados, empresas, etcétera. Así resultan diferentes campos de práctica astrológica que, simplificando, pueden resumirse en dos: el del interés público y el del interés privado.

Astrología mundana

Aunque pueda resultar sorprendente desde la situación actual, hasta bien entrada la Edad Moderna, la atención de la astrología se centraba menos en las cuestiones de índole privada que en las de carácter público. La ciencia astrológica describía la calidad del tiempo con relación a acontecimientos políticos y económicos, y, cuando se analizaba el horóscopo de un rey, no se lo hacía por interés en su persona individual, sino porque el rey representaba y guiaba los destinos de la nación. El término técnico para esas preguntas es, ya desde la Antigüedad, *astrología mundana*.

La astrología mundana se divide a su vez en diferentes ramas. Tiempo atrás revestían gran importancia los pronósticos para la agricultura, que ofrecían una predicción de condiciones climáticas y de resultados de cosechas. Naturalmente, con el surgimiento de la meteorología científica ya no se dependía de ese tipo de predicciones, y las tradiciones astrológicas siguieron vivas solamente en la sabiduría sencilla de los campesinos o en los hoy populares «calendarios lunares», en los que, según se afirma, pueden conocerse los mejores días para la siembra, para ir al peluquero y cosas semejantes. Sólo la agricultura bio-dinámica, de cuño antroposófico, intenta todavía hoy poner la agricultura en consonancia con los «ritmos cósmicos» mediante destallados análisis de los movimientos siderales.

Sin embargo, la astrología desempeña hoy como ayer un papel en un plano económico de mayor envergadura: si en otras épocas los astrólogos tenían que predecir hambrunas, inundaciones, enfermedades, o los precios de los bienes económicos, hoy en día el interés se centra más en los réditos bursátiles y en la evolución de las empresas. Hay una serie de técnicas para este análisis: por ejemplo, los astrólogos de la economía investigan los horóscopos fundacionales de empresas (confeccionados para la fecha de su inscripción o para el «nacimiento» de la idea de la firma), los comparan con los horóscopos de nacimiento de sus gerentes y colaboradores y los relacionan con los horóscopos de los diferentes estados o lugares a fin de averiguar los mejores posicionamientos u observar los tránsitos y otros «disparos» de factores, con el objeto de hacer recomendaciones a los inversores.

En cambio, la «astrología del acontecer mundial» se ha centrado siempre en el análisis de los procesos políticos. Muchas son las técnicas que se han concebido para entender y pronosticar el desarrollo de la comunidad política (véase Baigent et al. 1984). Entre ellas se cuentan la investigación de los horóscopos fundacionales de ciudades, países y estados, así como la interpretación de los horóscopos de nacimiento de sus soberanos. Como el rey o el emperador representaba a todo el país, su horóscopo se consideraba importante también para sus súbditos. Con esa jerarquización se solucionaba de paso el problema de que, en una batalla o en una

hambruna, muchas personas sufrían el mismo destino a pesar de tener horóscopos diferentes: la raíz del acontecer común se encontraba en el horóscopo del Estado o del soberano (más adelante volveré sobre este tema).

En este contexto cabe mencionar una técnica que no se utiliza solamente para la astrología mundana, sino también para preguntas de índole individual: la así llamada *astro-cartografía*. Ampliando el planteamento de la astro-geografía, ya largamente utilizada aunque criticada por su carácter estático, Jim Lewis desarrolló un método que se sirve de las modernas técnicas informáticas. Para un momento concreto se investiga *dónde* se detienen en el mundo factores interpretativos en ejes principales del horóscopo (por ejemplo, Saturno en el Ascendente). Los puntos calculados son relacionados mediante líneas trazadas sobre un planisferio terrestre. Si tales líneas se cortan, surgen focos en los cuales, según la teoría, aparecen de forma especial las figuras de aspecto del correspondiente horóscopo (por ejemplo, en el foco concreto no sólo está Saturno en AC, sino también Júpiter en MC). Por medio de la astro-cartografía se pueden representar de forma espacial acontecimientos de la astrología mundana (por ejemplo, eclipses o «ingresos» de planetas en signos del Zodíaco), o bien consultar horóscopos de estados y personas en cuanto a sus posibles relaciones con otros lugares del mundo.

Del interés público al privado

La historia de la cultura de la Edad Moderna es al mismo tiempo una historia de la individualidad y del cambio de las concepciones sobre la persona. En la astrología este hecho se ha visto reflejado en que, a partir del Renacimiento, la atención se centró más fuertemente en cuestiones de carácter individual. Sólo en el siglo XV se hizo generalizado y habitual que los astrólogos tuviesen un consultorio propio en el que atendían a una numerosa clientela (sobre todo de las capas sociales más altas). En el siglo XX, tras la «marcha triunfal» de la astrología psicológica, el campo de trabajo principal de los astrólogos pasó a ser la interpretación de los horóscopos de nacimiento de las personas individuales.

Todas las técnicas que he mencionado hasta aquí pueden aplicarse al horóscopo individual, que, por regla general, se confecciona en relación con el momento del nacimiento, porque ese momento –a diferencia del de la concepción– puede determinarse de forma fehaciente y porque el corte del cordón umbilical o la primera respiración se consideran como el inicio de la vida autodeterminada. En el centro de la astrología horoscópica individual de nacimiento (también llamada *genetlialogía*) se encuentra obviamente el análisis de las características caracterológicas del nativo así como la dinamización temporal de la personalidad, que tiempo atrás contenía casi siempre un pronóstico concreto del curso de la vida, mientras que hoy en día se refiere habitualmente a un «proceso de desarrollo» e interpreta simbólicamente los «disparos» de factores como oportunidades para un desarrollo ulterior.

Además, existe un gran número de actividades astrológicas que se relacionan con el horóscopo, por ejemplo, la *astrología médica*, que ha formado parte de la astrología desde tiempos inmemoriales y que se pregunta por las correspondencias que se dan entre constelaciones de factores astrológicos y notas corporales, diagnostica enfermedades y pronostica su curso. Con la ayuda de una *comparación de horóscopos* se pueden analizar relaciones entre dos (o más) personas (la astrología de pareja ha desarrollado a su vez nuevas técnicas para poder llegar a afirmaciones más diferenciadas); en la estela de la astrología teosófica se formó a partir del siglo XIX el *análisis horoscópico kármico*, que se pregunta por las huellas de vidas anteriores en la vida actual; finalmente, cabe mencionar la *astrología del lugar*, que hace afirmaciones acerca de dónde puede desarrollarse de la mejor manera la personalidad del nativo y dónde, por el contrario, se encuentra impedida. Para esos fines puede utilizarse tanto una astro-cartografía como también un así llamado «horóscopo de relocación», en el que se elige simplemente otro lugar para el horóscopo de nacimiento y se relaciona el horóscopo resultante con el «auténtico» horóscopo radical. Además, se puede comparar el horóscopo individual con el de la ciudad o del país en el que vive el nativo.

Puede verse fácilmente que las posibilidades de interpretación astrológica y de combinación de sus técnicas son prácticamente ilimitadas. Si bien la estructura fundamental de la astrología se basa en una docena de «principios primordiales», la combinación de los mismos y la incorporación de otros instrumentos llevan a una ampliación exponencial del potencial de afirmaciones astrológicas. El trabajo astrológico es, en el sentido más verdadero del término, un proceso creativo, en el que se crean interpretaciones y se establecen conexiones, a veces sorprendentes.

II

DESDE LOS COMIENZOS HASTA EL DESARROLLO DE UN COMPLEJO SISTEMA DE INTERPRETACIÓN

En este libro no se otorgan premios por logros científicos de personas o grupos ni se censura tampoco a quienes no aciertan a realizar los ideales modernos de cientificidad. Creo que la anterior tendencia a considerar la astrología como pseudociencia constituye una anacrónica distracción respecto de la pregunta, mucho más importante, acerca del modo como funcionaba la astrología en la Antigüedad. [...] La atribución de superioridad intelectual a una cultura por encima de otra es un proceder basado en sólidos presupuestos de índole ideológica.

Tamsyn Barton

La pregunta acerca de cuándo y en qué ámbito cultural comenzó la astrología es más fácil de plantear que de responder. Mucho depende de qué se entiende concretamente por «astrología», si basta el simple establecimiento de una analogía entre fenómenos celestes y acontecimientos terrestres o si sólo el tratamiento especulativo y matemático de las correspondencias permite hablar de astrología. A ello se agrega una confrontación que se suscita una y otra vez entre las diferentes disciplinas: mientras que los estudiosos de la Antigüedad oriental tienden a hacer derivar toda la astrología clásica del ámbito cultural mesopotámico, los conocedores de la historia de la cultura griega enfatizan que, sin el pensamiento sistemático-científico de los griegos, la astrología no habría alcanzado nunca un florecimiento semejante en la Antigüedad. Por su parte, los egiptólogos quieren demostrar la fuerte influencia de la cultura egipcia

en la historia de la astrología, pretensión ante la que muchos otros se limitan a sonreír. Finalmente, están también los estudiosos de la prehistoria y protohistoria de la humanidad, que advierten acerca de que ya en la Europa de la Edad de Piedra hay documentados notables conocimientos astronómicos.

A fin de no perder en esta confrontación la visión de conjunto es necesario partir de una idea clara acerca de lo que distingue a una astrología ya formada respecto de sus estadios previos y de líneas interpretativas de mitología astral. Si se pretende considerar toda especulación sobre el Sol, la Luna y las estrellas como una parte de la historia de la astrología, se pierde rápidamente pie frente al ilimitado número de ejemplos culturales. Además, sigue siendo objeto de discusión y duda en qué medida puede demostrarse realmente cuánta influencia han ejercido tales tradiciones en la astrología occidental. Por ese motivo, habría que proceder a la inversa y preguntar cuándo y desde dónde se introdujeron las características de la práctica de interpretación y cálculo astrológicos que, en el curso posterior de la historia, demostraron ser decisivas y determinantes para la cultura. Si se procede de este modo, se constata rápidamente que la astrología «clásica» de la época romana representa una combinación de elementos heterogéneos que podrían provenir tanto de Mesopotamia como también de Grecia y Egipto. Éstos son los elementos que deben investigarse individualmente, y en esta obra lo haremos en cuanto a su importancia para el posterior desarrollo general de la astrología.

Como el papel decisivo que tuvo la historia de la cultura mesopotámica en la astrología está fuera de toda duda, me ocuparé en lo que sigue de ese ámbito en particular. Las aportaciones egipcias han tenido un efecto especial en la época romana cuando la influencia del así llamado hermetismo comenzó a alcanzar también la astrología, a partir del siglo III a. n. e. El papel de la filosofía, religión y ciencia griegas en la formación del sistema astrológico será tratado en el capítulo III, puesto que esa perspectiva explica esencialmente la actitud romana frente a la astrología. No obstante, al comienzo trataremos brevemente una pregunta que atañe a la ya mencionada prehistoria y protohistoria: ¿no muestran acaso ya los

monumentos circulares de la protohistoria, las construcciones de murallas de la Edad de Piedra y los artefactos de la Edad de Bronce un nivel tan alto de competencia astronómica, que es en esos períodos remotos de la historia donde se han de buscar los orígenes de la ciencia astral?

1.
CALENDARIOS, CULTO Y COSMOS: ¿ASTROLOGÍA EN LA EDAD DE PIEDRA?

Las investigaciones de la prehistoria y protohistoria se ven confrontadas con el gran problema de tener que tratar con testimonios arqueológicos que no pueden interpretarse en combinación con documentos de texto. A diferencia de lo que sucede con Egipto y Mesopotamia, donde existen fuentes escritas que facilitan esencialmente la interpretación de los monumentos arqueológicos, los testimonios protohistóricos han de interpretarse en el contexto de su propio hallazgo –el conjunto arqueológico– y sobre el trasfondo de las características culturales generales de una época y de una zona de asentamiento. Es evidente que hay que cubrir muchas lagunas con argumentos analógicos más o menos fundados o, en su defecto, con teorías especulativas, si es que acaso se quiere llegar a afirmaciones generales sobre un determinado ámbito cultural. En este trabajo vale la consigna de que, cuantos más contextos hallados, menor será la necesidad de especulación, y, cuantos más hallazgos para comparar, mayor será la seguridad que se tenga en la interpretación.

Religiones astrales en la Europa primitiva

En las últimas décadas se han producido algunas novedades con referencia a la cuestión de las concepciones religiosas y cosmológicas de la Europa primitiva, estrechamente relacionada con la pregunta por la competencia astronómica de las culturas de entonces. A raíz de toda una serie de hallazgos arqueológicos que muestran una simbología astral en objetos de adorno y en herramientas, muchos científicos tienden hoy a suponer que la Europa del período neolítico y de la Edad de Bronce estuvo marcada por una suerte de «culto solar» (véase Kaul 1998, I, 11-54). Por supuesto, me gustaría saber qué se entiende concretamente por esa expresión, puesto que un significado religioso del Sol y de la Luna puede acarrear consecuencias mitológicas, rituales y sociales muy diferentes, y una acumulación de círculos de rayos en bandejas o anillos no dice todavía nada acerca de la función religiosa de esos hallazgos ni menos aún del papel que puedan haber tenido sacerdotes en la comunidad. Para ello hay que reunir más informaciones del conjunto arqueológico. Por esa razón se deben evitar las generalizaciones apresuradas. Los hallazgos e interpretaciones rigen en principio solamente para el ámbito en que se ha producido el descubrimiento, y sólo de forma muy cuidadosa pueden ampliarse a ámbitos vecinos por vía de comparación.

A pesar de esta restricción, la investigación de estas culturas llega sin lugar a dudas a resultados sorprendentes, en especial donde un número mayor de objetos arqueológicos ofrece un cuadro diferenciado con buenas posibilidades de comparación. En este sentido puede mencionarse como ejemplo la Escandinavia de la Edad de Bronce. Hoy en día puede considerarse ya como teoría plausible que las culturas de la Edad de Bronce de lo que hoy son Dinamarca y el sur de Suecia dieron una enorme importancia religiosa al Sol y a su movimiento en el cielo, y que subrayaron tal importancia por medio de acciones rituales. Gran número de representaciones de naves exhiben una constante iconográfica, en cuan-

to que determinados conjuntos simbólicos sólo se encuentran en el trayecto de los barcos que navegan de este a oeste, mientras que otros sólo aparecen en los que lo hacen de oeste a este, en una regularidad que no puede ser casual. Como indica Flemming Kaul, en el ámbito del sur de Escandinavia hemos de contar con una gran difusión de determinadas características mitológicas y cultuales, centradas todas en la gran importancia del Sol y en la carga iconográfica del símbolo del barco (Kaul 1998, I, 258-272).

Si se parte de la base de que el Sol tuvo una importancia religiosa en la protohistoria de Europa, se plantea de inmediato otra pregunta interesante y al mismo tiempo controvertida: ¿puede presumirse que, además de ocuparse mitológicamente del Sol, estas culturas tenían también competencias astronómicas? Para llegar a una mejor comprensión es ineludible considerar la importancia religiosa del *calendario*.

Círculos de piedra, montículos y sombreros: la carga religiosa de los calendarios

Hay algo que aparece una y otra vez con claridad en la historia de la astrología: en la mayoría de los casos, un calendario no es simplemente un instrumento para medir intervalos de tiempo, sino que sirve para la *determinación cualitativa* del tiempo en un contexto religioso. Los procesos astronómicos regulares como el movimiento anual del Sol por los cuatro puntos cardinales o las fases de la Luna, que servían para subdividir el tiempo, fueron objeto de interés especial en todas las culturas con escritura del mundo antiguo, y puede suponerse que también fue así en las culturas ágrafas de Europa. Mientras que, tiempo atrás, estas preguntas se discutían sobre todo en relación con los monumentos circulares de piedra del neolítico –de los cuales el más célebre es Stonehenge–, en los últimos años se ha desarrollado una intensa discusión en torno a la existencia de calendarios protohistóricos, que algunos científicos quieren reconocer en ciertos artefactos y conos de oro de la Edad de Bronce. Veamos la explicación en el siguiente resumen.

Formaciones circulares

Comencemos por las construcciones circulares. Stonehenge y otros monumentos afines han ejercido desde siempre una atracción especial, tanto por el enorme logro logístico y artesanal que entraña su erección como también por el hecho de que, mediante ellos, se hayan podido reproducir con exactitud los movimientos del Sol a través de los cuatro puntos cardinales y la salida de las constelaciones. No se hicieron esperar las interpretaciones de gran alcance, tanto del ámbito científico como del esotérico. Muchos sospecharon que Stonehenge era un observatorio astronómico, un centro de culto para toda Inglaterra, o un calendario. Sin duda, la orientación exacta de los círculos de piedra y de las largas murallas que los rodean son muestra del esfuerzo por reproducir un escenario cosmológico, y no en un plan simbólico general, sino con una gran exigencia en el reflejo exacto de los procesos astrales.

John North ha expuesto en un nuevo trabajo de investigación cómo desaparecen hasta las mínimas desviaciones respecto de la medida ideal cuando se tiene en cuenta que los geniales constructores erigieron horizontes artificiales a fin de llegar de ese modo a medidas astronómicamente exactas (aunque es difícil demostrar la existencia de esas murallas-horizonte). Además, North está seguro de que la arquitectura y la decoración artística no sólo pueden explicarse como calendario, como suponían otros científicos, sino como una cosmología materializada en piedra. Según North, por medio de comparaciones (aunque vagas) con las culturas escritas del tercero y segundo milenio antes de nuestra era, resulta evidente que «acontecimientos astronómicos centrales |...| entraron a formar parte de explicaciones religiosas» (1996, 519s; véase también 2001, 2s). Por supuesto, esto no excluye un significado adicional de las construcciones con fines propios de calendario, en particular si se considera el calendario como una conquista cultural religiosamente significante.

Es difícil hacer una interpretación de Stonehenge, pues no se ha de olvidar que no estamos ante un monumento único, sino ante

toda una serie de construcciones, que fueron erigidas y ampliadas a lo largo de un prolongado período de tiempo (más o menos entre los años 3000 y 1700 a. n. e.). A ello se agrega la dificultad de que hay muchos objetos de comparación en los que puede demostrarse una clara orientación astronómica. No obstante, la presunción de que ese tipo de construcciones pueda tener un papel en el contexto de un culto religioso de connotación astral queda clara cuando se considera otro grupo de construcciones, a saber, las excavaciones circulares del neolítico medio en Europa central, que son en parte considerablemente más antiguas que Stonehenge. Ya desde la década de 1990 –sobre todo a través del desarrollo de la proyección sistemática de la fotografía aérea– se descubrieron numerosas obras subterráneas de grandes proporciones que pertenecen a ese tipo de construcciones del neolítico, cuyas aberturas parecen estar orientadas en muchos casos según los puntos cardinales.

En cuanto a la función de esas excavaciones circulares, hoy se tiende comúnmente a abandonar la tesis de que se trata de fortificaciones a favor de la que ve en ellas lugares de reunión y de culto. Jörg Petrasch extrae para la cultura Lengyel (a comienzos del tercer milenio a. n. e.) la conclusión «de que su función principal ha de buscarse en el ámbito religioso» (1990, 518). Sin especular en demasía puede decirse también algo semejante sobre las plazas circulares de Baviera, del quinto milenio a. n. e., de las cuales la «elipse» de Meisternthal es ciertamente la más impresionante, pues constituye uno de los raros ejemplos tempranos de esa forma. Más aún: con su construcción no sólo se fijaba la orientación solar, sino que se obtenían datos exactos sobre otras cesuras del calendario. En un monumento de ese tamaño –con excavaciones empalizadas, emplazamiento de pilares y, posiblemente, incluso un techado–, se trataba con toda probabilidad de un importante lugar de reunión, de modo que algunos llegan a arriesgar la tesis de que, más allá de su función de calendario, la obra tenía importancia cultual como templo solar.

Habrá que tener cuidado con ese tipo de suposiciones mientras no se cuente con datos claros que atestigüen la actividad religiosa en el lugar. Pero de lo que sí puede partirse es de la carga religiosa de la arquitectura de inspiración cosmológica y de la gran importancia que los hombres de aquellas culturas atribuían a los ciclos del Sol y de la Luna. Hoy en día debería considerarse asimismo como probable la existencia de un grupo de especialistas que disponían de los conocimientos necesarios para erigir semejantes construcciones y que podían reunir la cantidad de trabajadores necesarios para concretarlas. Claro que determinar si los responsables de la construcción eran miembros de una «casta sacerdotal» o especialistas en astronomía es harina de otro costal.

¿Un calendario de la Edad de Bronce?

La discusión en torno a los «calendarios» de la Europa central de la Edad de Bronce puede servirnos para mostrar con cuánta facilidad pueden entroncarse los hallazgos astrológicos y las especulaciones modernas justamente en esta pregunta. Después de que Wilfried Menghin, director del Museo de Prehistoria y Protohistoria de la ciudad de Berlín, lograra interpretar la ornamentación de los así llamados «conos de chapa de oro» de la Edad de Bronce como datos astronómicos y de calendario en complejísimo cifrado, se ha iniciado una acalorada discusión acerca de si los hombres de la Edad de Bronce europea podían disponer realmente de conocimientos semejantes, y de por qué debieron codificarlos de esa manera. Para Menghin, la pregunta puede responderse sin dificultad postulando la existencia de castas sacerdotales que sabían custodiar su saber secreto y actuaban de ese modo como «señores del tiempo». Utilizando una caprichosa comparación con símbolos y deidades de Oriente Próximo, Menghin procura documentar que, durante el segundo milenio de la era precristiana, llegaron de Oriente Próximo a Europa central elementos religiosos esenciales.

> Al igual que en las culturas de Mesopotamia, también en las religiones de la Edad de Bronce europea la astrología desempeñó al parecer un papel importante. Ciertamente no se la recibió íntegra de Oriente Próximo, sino que se basó en igual medida en las observaciones de la naturaleza hechas por generaciones nativas a partir del período neo-

> lítico, con sus «obras de calendario». Con todo, a consecuencia de los cambios revolucionarios producidos en el ámbito del Mediterráneo oriental y en Oriente Próximo desde el siglo XIV a. n. e., también puede demostrarse el desarrollo de un proceso de cambio cultural en Europa que captó muchos ámbitos de la vida intelectual y económica y condujo a profundas transformaciones de la estructura social. (Menghin 2000, 101-103)

Según la representación de Menghin, los «señores del tiempo» se colocaban esos conos de chapa de oro a modo de sombreros a fin de consolidar mágicamente su autoridad. Aun cuando la mayoría de los científicos asuman una actitud sumamente escéptica frente a esa teoría, muchos de ellos se han dedicado a observar con más detenimiento esos objetos arqueológicos cuyo adorno presuntamente único son elevaciones, profundizaciones y líneas trazadas en la chapa, y, al igual que Menghin, han procurado encontrar datos que remitieran a constantes que pudiesen hacer referencia a un trasfondo relacionado con el calendario. Algunos han creído encontrar referencias y suponen a partir de entonces que las culturas de la Edad de Bronce poseían capacidades matemáticas insospechadas con las cuales supieron integrar los recorridos del Sol y de la Luna en un sistema de calendario lunisolar.

Con independencia del curso que vaya a seguir esta discusión, una cosa puede retenerse ya con certeza: al parecer, debe excluirse que una cultura ágrafa pudiese haber transmitido los complejos pasos matemáticos necesarios para obtener un sistema de calendario astronómicamente asegurado, si es que acaso llegó alguna vez a tenerlos. Los modos de cálculo propuestos por Menghin y otros investigadores son tan complejos que en una cultura ágrafa quedarían fuera de toda posibilidad de manejo práctico.

El disco estelar de Nebra

En el año 2002 se descubrió en Nebra (Sajonia-Anhalt) un disco con una representación del cielo que pronto entró en discusión como uno de los hallazgos astrológicos más espectaculares de los

últimos cien años. El conjunto acompañante –espadas de bronce con empuñaduras enchapadas en oro– remite a la temprana Edad de Bronce, es decir, a un período anterior al año 1600 a. n. e. Lo sensacional del hallazgo es el «disco estelar» porque, con su representación de estrellas, el Sol y la Luna, es hasta ahora el documento más antiguo de una cosmología en la temprana Europa. Si se tienen también en cuenta las circunstancias que rodean el lugar del hallazgo –desde el Mittelberg, cerca de Nebra, se divisa el Brocken, el pico más alto del macizo del Harz–, no es imposible que los hechos astronómicos representados en el disco correspondan a las manifestaciones celestes observadas en el lugar: por lo menos, eso es lo que presumen con euforia los investigadores de la Oficina de Arqueología de Sajonia-Anhalt, en Halle.

A pesar de lo admirable que resulta este disco estelar, su interpretación no es fácil. ¿Representa el disco dorado el Sol o la Luna llena? Los siete puntos dorados que el artista reunió como grupo, ¿representan las Pléyades? ¿Simbolizan las figuras en forma de hoz la Luna (¿por qué, entonces, dos?) o una «barca celeste» en la que el Sol navega durante la noche? ¿Se identifica quizá una de esas hoces con la Vía Láctea? ¿Representan realmente las bandas de los bordes del disco límites de horizonte para observaciones astronómicas, tal como pretende otra teoría? ¿Y coinciden verdaderamente los hechos representados con el ocaso del Sol sobre el Brocken el día del solsticio de verano y sobre el vecino Kulpenberg el Primero de Mayo –conocido mucho tiempo después (!) en el calendario festivo pagano como «Beltane», de modo que pueda hablarse de un «observatorio»? Todo esto sigue sin aclararse, aun cuando por todas partes se extienden vastas especulaciones sobre los nexos de la «religión central» de Europa con el antiguo Oriente y Egipto. El semanario *Der Spiegel* llegó incluso a colocar el disco de Nebra en primera plana, y con el siguiente titular: «El culto astral de los antiguos germanos: el descubrimiento de una gran civilización perdida» [*«Der Sternenkult der Urgermanen: Die Entdeckung einer versunkenen Hochkultur»*] (n° 48, del 25-11-2002). Obviamente, tales conexiones no pueden excluirse, pero tampoco han quedado demostradas por el disco estelar de Nebra.

Al igual que con las construcciones circulares y los conos de chapa de oro, hemos de contentarnos con atribuir a algunas partes de la Europa protohistórica un interés astronómico y grandes capacidades arquitectónicas (corregidas constantemente por medio de mediciones a lo largo de la construcción), insertas a su vez en un contexto religioso. Es muy probable que, en los primeros milenios antes de nuestra era, haya habido tipos de religión astral, posiblemente influenciados por Oriente Próximo. Pero es sólo una probabilidad, no una certeza. Podemos hacer nuestras las afirmaciones de John North en el sentido de que «[E]xiste una muy importante razón para incluir esta temprana actividad astronómica europea en nuestro relato: *era verdaderamente científica, en el sentido de que reducía lo que observaba a una serie de reglas*» (North 2001, 3 [cursivas en el original]). Pero, con relación a la historia de la astrología europea, se ha de constatar al mismo tiempo que, más allá de una inclinación a unir hechos astrales y terrenos –por lo demás mucho mejor demostrable en Mesopotamia–, no puede constatarse una pervivencia de la presunta competencia astrológica del neolítico más allá del primer milenio antes de la era cristiana.

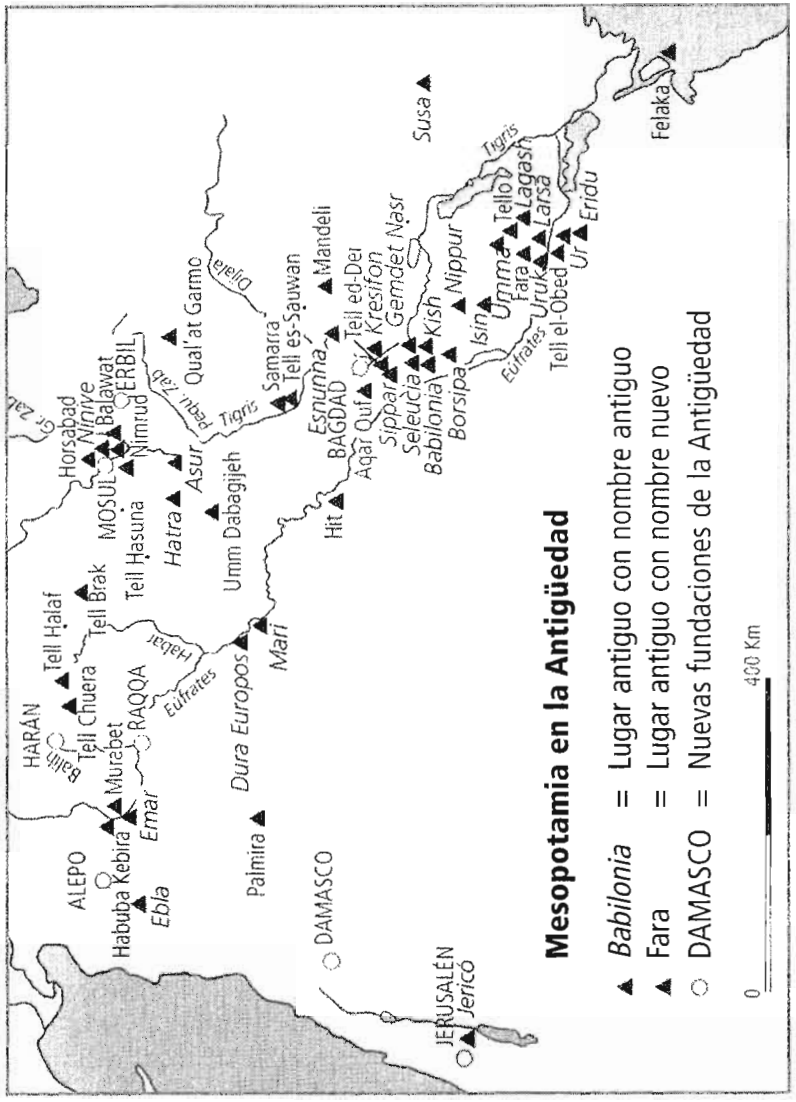
2.
MESOPOTAMIA

Poco ha perdido hasta hoy Mesopotamia, la «tierra en medio de los ríos» Éufrates y Tigris, de la fascinación de ser la «cuna de la astrología». Si para los antiguos autores romanos Egipto era la patria de la magia, la denominación de *caldeos* se convirtió en la clave de los astrónomos-astrólogos babilonios, de quienes pronto se contaron las más fabulosas leyendas. Hoy ya se sabe que, en muchos casos, esas leyendas tienen un núcleo histórico verdadero, y que, realmente, la astrología matemática e interpretativa de Mesopotamia había alcanzado ya en fase temprana un alto nivel de desarrollo. No obstante, las especulaciones que no cesan de formularse

sobre descubrimientos astrológicos alcanzados ya en el tercer o cuarto milenio antes de la era cristiana provienen en su mayoría de vagas interpretaciones de textos y de generalizaciones de documentos particulares. Sólo en el segundo milenio a. n. e. se llegó, sobre todo a través del proceso de unificación de Hammurabi, a una sistematización del acervo de conocimientos astrológicos que hizo posible un acercamiento más diferenciado a los planetas.

Pero antes de entrar a considerar la dinastía de Hammurabi y la evolución subsiguiente quisiera hacer un esbozo del trasfondo religioso y político. «Mesopotamia» es un concepto general que abarca diferentes culturas que se fundieron en un conjunto a través de guerras y relaciones comerciales. En el cuarto milenio a. n. e. vivían en el sur del país los sumerios, que ya tenían una cultura altamente desarrollada, con ciudades, canales y templos. Al norte de los sumerios vivían los acadios, que, bajo el reinado de Sargón I (cuya ascensión al trono había tenido lugar en 2276 a. n. e.), conquistaron las ciudades sumerias y asumieron al mismo tiempo la escritura cuneiforme allí desarrollada. También tradiciones religiosas fueron asimiladas en la cultura acadia. Hacia el año 2000 a. n. e., cuando los amoritas fueron incorporados al gran impeno acadio, fue creciendo progresivamente una cultura más o menos homogénea que el Imperio babilónico antiguo llevó a un gran florecimiento, sobre todo en el campo de la astrología.

Para entender por qué en Babilonia se daba tanta importancia a la astrología hay que tener presente que nos encontramos ante una religión basada en un sistema politeísta dinámico, que dependía en gran medida de la *comunicación* entre las deidades y los hombres, y eso en dos sentidos: por una parte, los creyentes se dirigían a los poderes divinos por medio de oraciones, rituales o sacrificios a fin de obtener apoyo y protección, y, por otra, las deidades documentaban su voluntad frente a los hombres mediante *signos*. Estos signos eran leídos por especialistas religiosos, sea en sucesos extraordinarios de la naturaleza –truenos, tormentas, pérdida de cosechas, etcétera–, sea por el aspecto de las entrañas de animales sacrificados, sea por los movimientos de las estrellas, cuya regularidad fue descubierta progresivamente con el correr del tiempo, lo que



facilitó a su vez la predicción de la influencia divina esperable (véase Oppenheim 1997, 206-227). No obstante, nunca se logró averiguar por completo la voluntad divina, puesto que la gama de las interpretaciones que podían hacerse de los movimientos astrales era demasiado amplia.

De lo dicho surge que, en Mesopotamia, los responsables del desarrollo de la astronomía y la astrología eran los *sacerdotes*. Y se entiende también por qué la astronomía surgió como ciencia matemática de los astros para apoyar las interpretaciones astrológicas. Al ordenar el cielo, se entendía también mejor el mundo de las diosas y los dioses. Los planetas –entre los que, para simplificar, cuento también al Sol y a la Luna– eran los representantes de las deidades. A diferencia de lo que a veces se ha supuesto, los babilonios no adoraban a los planetas como dioses, sino como sus estrellas (véase Aveni 1992, 115). Entre ellos gozaban de especial importancia el Sol, como estrella del dios solar Shamash, la Luna, como representante del dios lunar Sin, y Venus, que representaba a la diosa Ishtar. Después de que Marduk ascendiera a la posición de dios supremo del panteón babilónico, también su planeta, Júpiter, pasó a considerarse como un testimonio del poder divino. El hijo de Marduk era Nabu, que se revelaba en el planeta Mercurio. Marte representaba al dios del averno Nergal, deidad guerrera y portadora de desgracia, y Saturno, el más lento de los planetas visibles, era considerado por los babilonios como un Sol cansado, a menudo también como estrella de Ninurta, el dios de la tormenta y de la caza. Saturno representaba para los babilonios la justicia, la constancia y el orden, característica esta que el planeta perdería en la astrología posterior a cambio de otras más bien negativas.

Así pues, la astrología en Mesopotamia era un sistema complejo y dinámico de gran actualidad y trascendencia religiosa, pública y política. Los especialistas que tenían la autoridad interpretativa poseían un enorme poder en el ámbito público. Sin embargo, al mismo tiempo estaban a menudo en la precaria situación de tener que adecuar sus interpretaciones a la voluntad del soberano para no caer en desgracia.

La consolidación de la tradición en el segundo milenio

Aun cuando se pueda partir de la base de que ciertos conocimientos y tradiciones astronómicas en cuanto a la interpretación de signos astrales o terrenos ya existían en época anterior, los documentos que se conocen en la actualidad no dejan duda alguna de que sólo en el segundo milenio a. n. e. se dio una creciente sistematización y ampliación de la astrología mesopotámica (sobre especulaciones respecto de estadios previos véase Koch-Westenholz 1995, 32-36). Y el hecho de que, en los siglos VII o VI antes de nuestra era, se tuvieran aún grandes dificultades para realizar un cálculo exacto de calendarios y posiciones planetarias, muestra la inconsistencia del sistema astrológico de aquel tiempo.

Una cesura importante en la historia de la astrología fue la dinastía de Hammurabi, que fundó el Imperio babilónico antiguo y gobernó entre los años 1728 y 1689 a. n. e. Él reunió las numerosas ciudades-estado de Sumeria y Acadia en un solo reino e introdujo toda una serie de centralizaciones. Desde la perspectiva histórico-cultural tuvo especial importancia el establecimiento de una lengua unitaria, el acadio, y de un sistema jurídico unitario. De esa manera se hizo posible reunir líneas de tradición antes sumamente dispares, e importantes documentos religiosos como la epopeya de la creación del mundo y el *Gilgamesh*, junto con himnos, salmos y oraciones, fueron revalorizados integrándoselos en una identidad pan-mesopotámica (cosa que ya antes de Hammurabi habían intentado los reyes Ur III y los acadios). Este proceso se dio asimismo en el ámbito de la astrología. En efecto, Hammurabi llevó a cabo una reforma del calendario y se ocupó de que se introdujeran en todo el imperio los nombres de los doce meses babilónicos. Al comienzo con periodicidad irregular, se introdujo en el año un mes de ajuste a fin de coordinar el calendario lunar con los equinoccios de primavera y otoño (procedimiento que sólo se comenzó a realizar de forma regular a partir del año 527 a. n. e.).

Como ya se ha insinuado, la confección de un calendario unitario servía no sólo para simplificar los procesos económicos y políticos, sino también para representar correctamente el contexto religioso. Sólo un calendario correcto podía asegurar la celebración de las grandes fiestas en el momento debido, y sólo así era posible interpretar adecuadamente los signos de las diosas y los dioses. Así, los especialistas religiosos debieron emprender dos cosas: primero, investigar los fenómenos astronómicos, las fases de la Luna y los movimientos de los planetas, y, segundo, colocar en un contexto astrológico los signos que aparecían, especialmente cuando lo hacían en días documentados. En tal sentido, el Imperio babilónico antiguo contó con una intensa actividad astrológica, hecho que puede reconocerse, por ejemplo, en un texto de la primera dinastía babilónica en el que se pronostica el curso que habrá de seguir un año según la observación del cielo el día de Año Nuevo. También las fases de la Luna nueva entre los otros meses fueron consultadas acerca de si podían observarse determinados acontecimientos extraordinarios que permitiesen extraer consecuencias para los desarrollos terrenos, mundanos. Aquí se asocian, pues, la adivinación de augurios con una asignación de los signos en el calendario. Todo un ramo de la astrología se dedicaba a establecer estos nexos: la hemerología o astrología electiva.

Hemerología

Primeras manifestaciones de una determinación cualitativa de días y meses pueden constatarse ya en el tercer milenio antes de nuestra era. Tal como lo muestran las investigaciones más recientes de Nils Heeßel, en Sumeria había un adagio que se refería a llevar sombreros nuevos en el sexto mes y a matar cerdos en el séptimo mes, e informes de construcción del rey Gudea de Lagash indican que se buscaban días favorables para la colocación de la piedra fundamental de un edificio a fin de no hacer peligrar desde el comienzo todo el proyecto. De la época en torno al año 1500 a. n. e. hay un texto que pronto habría de convertirse en una de las obras de referencia más importantes para el estamento sacer-

dotal astrológico, y que hacia el año 1300 a. n. e. era conocido también en la ciudad de Hattusha, capital de los hititas, como también en Ugarit. Se trata del así llamado «Almanaque babilónico». Este almanaque divide el año solar en doce meses de treinta días cada uno, procediendo así a una división diferente de la que era usual en el calendario lunar, de contexto cultual. Para cada uno de los 360 días del año se establecen valoraciones que van de indicaciones generales como «favorable», «desfavorable» o «medio favorable» a otras de tenor concreto y práctico. Por ejemplo, para el mes Nisannu, de primavera, dice:

> Mes Nisannu, día 13: no debe casarse; día 14: favorable ante el tribunal; día 15: será alcanzado por una proscripción; día 16: ¡alcanza una meta!; día 17: un médico no debe tocar enfermo alguno. (Labat 1941, 23)

Las predicciones tienen que ver con todos los ámbitos de la vida privada y pública. Aun cuando entre sus indicaciones se hallan algunas referidas a preguntas militares como la conquista de una ciudad, el almanaque sirve en primer término para la organización de la vida cotidiana. Por lo demás, hasta el momento no ha sido posible establecer un sistema coherente entre los razonamientos que se encuentran detrás de las predicciones.

El almanaque babilónico tuvo una gran repercusión. Fue copiado, ampliado y aplicado a otras preguntas, sobre todo en el campo religioso. La así llamada «Hemerología de Asur», que complementó el almanaque, contiene indicaciones para la realización de acciones cultuales, oraciones y ritos, para la observación de tabúes y acerca de qué deidad debe recibir en qué día una ofrenda de pan. Otro complemento del almanaque babilónico tiene que ver con indicaciones acerca de las consecuencias que traería consigo el no cumplimiento de las recomendaciones del mismo. Partiendo de estos desarrollos, Niels Heeßel considera que, con el tiempo, se fue generando un mayor interés por las posibilidades adivinatorias de la hemerología, mientras que fases anteriores se concentraban preponderantemente en las normas de comportamiento social. Esta tradición diagnóstica se hizo así interesante también para otros ámbitos. Por ejemplo, un texto del siglo XI a. n. e.

hace predicciones sobre el curso de una enfermedad febril interpretando el futuro del enfermo sobre la base del mes, el día y la hora en la que se inició la fiebre (Heeßel 2000, 104-110 y 237-239). Otro ejemplo sería la serie «Si una ciudad está sobre una elevación», en la que la interpretación de los signos que aparecen se hace depender del mes en que se observan, y, en ciertos casos, como para la colocación de un monumento funerario, se tiene también en cuenta para la interpretación el día de la construcción (Freedman 1998, 240-242).

Ahora bien, cabe preguntarse, por cierto, qué valor tenían para la vida cotidiana esas estructuraciones a veces tan detalladas de días buenos y malos. Tal como podemos concluir a partir de protocolos de supervisión de sacrificios, de documentos jurídicos y de toda una serie de cartas, la hemerología estaba firmemente establecida en el ámbito público. Documentos asirios de Asur, Nínive y Kalhu muestran claramente que se prestaba suma atención a evitar días desfavorables para la celebración de acuerdos así como para la realización de rituales. Marduk-shakin-shumi, el conjurador principal del rey, escribe a su soberano que va a suspender al día siguiente el ritual real *b t rimki*, y da la siguiente razón:

> El Rey, mi Señor, sabe que un conjurador no debe pronunciar ninguna «oración de elevación de manos» en un día peligroso. Por ese motivo, observaré, reuniré y copiaré numerosas (unas veinte a treinta) tablas canónicas y extra-canónicas, y recitaré (las oraciones sólo) mañana al anochecer y durante la noche del decimoquinto día. [...] A pesar de todo, si el Rey, mi Señor, lo desea, puede escribir a Calah y hacer realizar la «oración de elevación de manos» ante el dios de la Luna y el ritual apotropeico contra todo mal por el príncipe heredero y el príncipe de Babilonia. ¿Qué daño (podría acarrear esto)? (Parpola 1993, 194)

Más abajo abordaré con más detalle el tema de la difícil situación en la que se encontraban los sacerdotes, desgarrados a menudo por la tensión entre sus propias predicciones y sus obligaciones frente al rey. Aquí interesa por ahora el hecho de que Marduk-shakin-shumi interrumpe un ritual real porque, rigiéndose por la hemero-

logía de Asur y otros textos afines, el decimocuarto día del mes fue calificado como peligroso. Otro episodio permite reconocer cuán fuerte podía llegar a ser la influencia de este tipo de decisiones en la vida pública: en una ocasión en que los conductos de evacuación de las libaciones en el templo de Adad en Asur necesitaban una reparación, se escribió expresamente a palacio para preguntar cuándo debían realizarse los trabajos. Los responsables indicaron que debían hacerse el primer día del undécimo mes, indicación que, probablemente, habían tomado del almanaque babilónico.

Por supuesto, esta práctica hemerológica no constituye aún propiamente astrología. No obstante, tiene en común con ella la determinación cualitativa del tiempo y, situada entre las interpretaciones de calendario y la observación de los fenómenos astrales, es una importante precursora de la astrología posterior. El paso siguiente en este camino fue la reunión de fenómenos celestes y augurios, redactados en grandes colecciones puestas a disposición de las generaciones siguientes como manuales de referencia.

Las grandes colecciones de augurios

Al descubrirse en el siglo XIX en Nínive la gigantesca biblioteca de Asurbanipal, se encontró también una colección de tablas de barro de tamaño apto para ser manejadas manualmente y con escritura cuneiforme, que se consideran hoy en día como la primera obra de la historia de la astrología. Se las denomina por sus palabras iniciales: Enuma Anu Enlil («Cuando Anu |y| Enlil», abreviado EAE). Al contemplar estas tablas, conservadas hoy en el British Museum, uno puede imaginarse fácilmente que esos textos fueron la obra de referencia más importante para los astrólogos profesionales de la corte de Nínive (Rochberg-Halton 1988, 8). En setenta «libros», o sea, tablas, están registrados aquí miles de augurios que, en una forma literaria relativamente unitaria, informan acerca de los acontecimientos que hay que esperar en la tierra cuando se observan determinadas manifestaciones en el cielo. Un ejemplo es el siguiente: «Cuando en el mes abatu, el día quince, Venus desaparece en el oeste, permanece tres días invisible y reaparece el dieciocho del mismo mes, |hay| catástrofes de reyes; Adad traerá lluvia, Ea aguas subterráneas; reyes enviarán saludos a otros reyes» (véase Van der Waerden 1968, 35). Esta predicción está tomada de la célebre tabla 63 de la serie EAE, sobre la que se ha discutido mucho, pues se la considera una prueba de que ya en la época vétero-babilónica se confeccionaban y coleccionaban predicciones de Venus. En efecto: mediante la reconstrucción de diferentes textos copiados de esta tabla se sabe que la misma tiene que haber contenido originalmente una lista completa de todas las salidas y ocasos heliacos de Venus por un período de veintiún años. Y como el texto hace referencia explícita al octavo año del período de gobierno de Ammizaduga, que ocupó el trono a mediados del siglo XVII antes de nuestra era, se denomina esta tabla con el título de «Tabla de Venus de Ammizaduga». Además, el texto citado permite reconocer, de paso, que los babilonios ya conocían en esa época tan temprana la identidad del lucero de la mañana y de la tarde –Venus se pone a la tarde por el oeste y aparece al alba por el este–, conocimiento que los autores griegos consideraban siglos después como un descubrimiento de Parménides o de Pitágoras. Ambas apariciones de Venus fueron designadas con el nombre divino ^{d}NIN.DAR.AN.NA, que significa «la colorida Señora del cielo».

Los augurios recogidos en EAE provienen en su mayoría de simples observaciones. Sin embargo, es llamativo que algunos augurios nunca pueden haberse verificado en la realidad, por ejemplo, un eclipse de Luna que debía tener lugar el vigésimo primer día del ciclo lunar. Estas inconsistencias advierten acerca de que se intentaba desarrollar esquemas que eran transmitidos después con independencia de su comprobación empírica. También existen referencias indirectas acerca de este proceso de sistematización de augurios que se iniciaba ya en el segundo milenio antes de nuestra era. En efecto, no sólo se han encontrado documentos al respecto en las grandes bibliotecas de Babilonia y Asiria, sino también en el reino limítrofe de los hititas, en la actual Anatolia. En la capital hitita de Hattusha, descubierta en el año 1907, se encontraron junto a los ya mencionados almanaques tablas de la serie de augurios, traducidas del babilonio al hitita. Una de esas tablas parece

contener una introducción a EAE. También en Susa, la capital elamita, situada al este de Babilonia, se encontraron copias de la serie de augurios. Finalmente, algunos fragmentos de EAE hallados en la ciudad siria de Katna, que al parecer albergaba una biblioteca y fue destruida hacia el año 1300 a. n. e., dan indicios de que la astrología babilónica tiene que haber gozado ya en su fase de formación de un altísimo renombre en toda la región.

En general, hoy en día se puede asegurar con un alto grado de certeza de que la serie de augurios de EAE fue reunida en la segunda mitad del segundo milenio antes de nuestra era y se convirtió muy rápidamente en un manual de referencia casi canónico para los especialistas en astrología. La serie completa debe de haber estado terminada hacia el año 1000 a. n. e., cuando eruditos asirios organizaron de forma sistemática los augurios de esa tradición. Mientras que en la corte real había copias más o menos íntegras, otros hallazgos arqueológicos sugieren que también eruditos privados ricos se hacían confeccionar copias y extractos de la serie, en parte en una compilación resumida, a fin de hacer posible una consulta rápida y practicable de los datos. Casi todos los astrólogos de Asiria y Babilonia deben de haber tenido pequeñas colecciones personales de augurios de EAE. Junto a EAE había asimismo tradiciones interpretativas alternativas, como lo demuestra una carta del astrólogo Issar-shumu-eresh (del siglo VII a. n. e.) a Asaradón, su rey en Nínive, en la que explica al monarca que su interpretación del augurio «no proviene de la serie, sino de la tradición oral de los maestros. [...] No proviene de la serie, sino que es extracanónica» (Parpola 1993, 9).

En busca de cálculos fiables

La sistematización de las interpretaciones de augurios provenientes de la tradición cumplió el deseo de la política y de la religión en el sentido de disponer de información sobre los acontecimientos que esperar y sobre los signos de los dioses. Sin embargo, la Tabla de Venus de Ammizaduga, al igual que otras predicciones transmitidas por EAE, dependían en gran medida de la observación

de los movimientos estelares. Sólo *después* de que se habían observado la salida o la desaparición helíaca de un astro del cielo se podía identificar el significado del acontecimiento en la tabla correspondiente. Como es natural, este procedimiento no podía ser a la larga satisfactorio, de modo que se procuró desarrollar métodos de cálculo que permitiesen saber con antelación las salidas y puestas, los ápsides y otros movimientos semejantes.

Un primer resultado de esta búsqueda se dio con los así llamados *astrolabios*, que aparecieron hacia fines del segundo milenio a. n. e. Se trata en principio de representaciones circulares de las estrellas que tienen su salida helíaca durante el año. El círculo está dividido en doce sectores que representan los doce meses, y esos círculos se subdividen a su vez mediante círculos concéntricos en tres ámbitos. Los treinta y seis sectores que así surgen se denominaban con el nombre de un astro y con un número, distinguiendo tres grupos: los astros de Ea se encontraban en el anillo externo, los de Anu en el central y los de Enlil en el interno.

Además de los astrolabios circulares se utilizaron tiempo después otros de forma textual. También aquí se indicaban los tiempos en los que los astros se hacían visibles por primera vez al amanecer (o sea, la salida helíaca). A estos datos se agregaban aquí por vez primera bases de cálculo para la aparición de los planetas, para la duración del día y la noche y para la salida y la puesta de la Luna. Con ello se pudo mejorar en algunos puntos la predicción bastante simple de las fases de Venus tal como se la practicaba durante el segundo milenio. Con la ayuda de los astrolabios se podía seguir el movimiento de los astros a lo largo de todo un año y pronosticarlo así hacia el futuro.

Si los astrolabios representaban todavía una forma bastante primitiva de astronomía científica, con la serie Mul-Apin se logró dar un paso decisivo en la astronomía babilónica. Esta serie, denominada también por sus letras iniciales, consiste en dos tablas, cuya copia más antigua que se ha conservado data del año 686 a. n. e. Mientras que algunos científicos creen encontrar «precursores» de Mul-Apin ya en el tercer milenio a. n. e., la mayoría son actualmente más cautos y argumentan que la serie tiene que haber sido

compilada más o menos entre los años 800 y 686 a. n. e. utilizando material de la antigua Babilonia así como elementos más recientes. En cuanto a la elaboración de la subyacente teoría de los movimientos planetarios, las bases deben de haber sido formuladas ya durante el segundo milenio a. n. e., posiblemente ya en la época de la antigua Babilonia (así lo afirma Brown 2000, 113-122). Como suele suceder a menudo, es difícil presentar una demostración de esta tesis.

Pero ¿de qué trata Mul-Apin? La primera de las dos tablas se ocupa sobre todo de las estrellas fijas, que están ordenadas en el cielo en «tres caminos», partiendo del así llamado «camino medio», que corresponde a una franja ecuatorial de 30°. Los tres caminos pueden colocarse muy bien en relación con los ya mencionados astrolabios, que muestran una división análoga del cielo. Además, la tabla contiene una lista con treinta y tres estrellas de Enlil, veintitrés de Anu y quince de Ea, así como otra lista con catorce así llamadas estrellas *ziqpu*. Estas últimas son en realidad posiciones de estrellas, concretamente la culminación (o sea, el punto más alto) de las correspondientes estrellas.

La segunda tabla trata los planetas, el Sol, la Luna, Sirio, los equinoccios y solsticios, las salidas y puestas de los planetas, las cuatro así llamadas «esquinas» del cielo, las estaciones astronómicas, la práctica babilónica de la intercalación, tablas de *gnomon* (una vara vertical que permite medir el tiempo mediante la longitud de la sombra), así como también nóminas de estrellas fijas y cometas, o sea, un vasto compendio del conocimiento sobre las estrellas y el calendario, tal como el mismo se había formado a comienzos del primer milenio antes de la era cristiana. El ejemplar más completo y, por eso, el más valioso de estas tablas se encontró en Asur, pero, en virtud de la existencia de por lo menos siete duplicados (tres de Asur, tres de la biblioteca de Asurbanipal y uno de la época neo-babilónica), la gran importancia y difusión de las tablas Mul-Apin está fuera de toda discusión.

Sólo con el resumen sistemático del saber del pasado y con el progresivo dominio de las reglas de cambio en el calendario así como de las salidas y puestas de los planetas se había creado en el

siglo VII a. n. e. un requisito esencial para poder establecer una astrología de alto nivel. Quisiera ilustrar el importante papel precursor de Mul-Apin en este sentido mediante el ejemplo del así llamado *esquema zodiacal*, o sea, la subdivisión del cielo en doce segmentos de igual tamaño, que tiempo después se designaron con el concepto de «Zodíaco». Mul-Apin no menciona en ninguna parte el Zodíaco, pero una investigación más precisa muestra que este texto tiene que representar el último estadio de desarrollo previo a la introducción del mismo. En Mul-Apin puede encontrarse la descripción de las constelaciones que se hallan en la trayectoria de la Luna. En la tabla II, sección 8, se mencionan diecisiete (o dieciocho, según la lectura que se haga) constelaciones que se encuentran cerca de la trayectoria de la Luna. Si se tachan de esa lista seis constelaciones, quedan exactamente los nombres babilonios de los posteriores signos del Zodíaco, de Tauro a Aries. (Algunos intérpretes quisieran colegir a partir de que la serie comienza con Tauro el hecho de que el texto se originó durante la era de Tauro, pero esta tesis no puede demostrarse y es actualmente rechazada por la mayoría.) Por lo demás, tal como puede reconocerse en este texto, la posterior denominación de los signos del Zodíaco se realizó de forma muy simple: se eligió el nombre de una constelación cercana a la trayectoria de la luna y se denominó ese segmento con el nombre de ese asterismo, si bien, al principio, podían encontrarse todavía diferentes prácticas de denominación.

Además, el hecho de que Mul-Apin preparó realmente la introducción de los signos del Zodíaco puede señalarse en la sección 14 de la tabla II, donde dice:

> De XII 1 a II 30, el Sol se encuentra en la trayectoria de Anu: viento y tormenta.
>
> De III 1 a V 30, el Sol se encuentra en la trayectoria de Enlil: cosecha y calor.
>
> De VI 1 a VIII 30, el Sol se encuentra en la trayectoria de Anu: viento y tormenta.
>
> De IX 1 a XI 30, el Sol se encuentra en la trayectoria de Ea: frío.

O sea, se mencionan aquí las estaciones astronómicas que dividen el año solar en doce segmentos de igual magnitud (meses). Sin embargo, lo interesante en este pasaje no es la mención del esquema zodiacal, sino la correspondencia entre la trayectoria del Sol y las respectivas constelaciones. En efecto, si se coloca la trayectoria solar sobre las mencionadas zonas de Anu, Enlil y Ea, el esquema sólo funciona si el Sol describe un círculo inclinado a través de los signos del Zodíaco. Sólo entonces caen los solsticios y equinoccios en el medio de los meses I, IV, VII y X, tal como se afirma realmente en Mul-Apin (véase Van der Waerden 1968, 78s). Los babilonios del siglo VIII a. n. e. conocían, por tanto, la así llamada «inclinación de la eclíptica» y desarrollaron a partir de ella el esquema zodiacal, un conocimiento que ciertos científicos preferían antes atribuir a los griegos del siglo VI o VII a. n. e., por ejemplo, a Cleóstrato de Tenedos (hacia el año 520 a. n. e.), que es el primero en mencionar el Zodíaco completo (sin Libra).

Más abajo abordaré más detalladamente el Zodíaco en cuanto tal. Por el momento retengamos, empero, que el requisito previo para su desarrollo estaba formulado ya en Mul-Apin. Además, estas fuentes de los inicios del primer milenio antes de nuestra era muestran que la introducción del Zodíaco no tuvo nada que ver con especulaciones míticas, sino que se debió a una consideración puramente pragmática. Dicho con las palabras de Otto Neugebauer: «Realmente, el Zodíaco no era mucho más que una idealización matemática que se necesitaba y utilizaba para procedimientos de cálculo» (1951, 97s).

Los astrólogos

Se ha insinuado ya que los especialistas en astrología de Mesopotamia desempeñaban un papel muy especial en la religión y la política. Hoy en día tenemos la dicha de poseer conocimientos detallados acerca de la situación profesional y personal de los astrólogos de la época neo-asiria y neo-babilónica. Las cartas, informes y otros documentos que se han conservado permiten echar una ojeada a la vida cotidiana y al clima intelectual imperante en la corte real.

En el primer milenio antes de nuestra era –y, de forma algo diferente, ya antes, el rey empleaba a todo un conjunto de asesores y peritos que tenían a su cargo tanto la elaboración teórica de informes como también la realización de rituales, conjuras y prácticas de adivinación (véase al respecto Parpola 1993; Maul 1994; Brown 2000, 33-52). En el ámbito neo-asirio encontramos un concepto general para designar a estos especialistas: *ummânu*, que se traduce habitualmente como «científico» o «investigador» (en inglés, *scholar*). Este término traduce mejor la amplitud de las disciplinas y exigencias relacionadas con el quehacer de los astrólogos que el de «mago» o «astrólogo», puesto que, en aquel tiempo, los peritos debían tener conocimientos acerca de diferentes campos del saber. Se distinguía entre las siguientes categorías de especialistas: los «escribas» y «astrólogos» tenían la tarea de interpretar los signos del cielo (y de la tierra); los «arúspices» eran especialistas en la interpretación de las entrañas de los animales, y debían establecer la relación entre los signos que allí encontraban con los demás signos; los «exorcistas» (el término en su significado cristiano lleva, en realidad, a equívoco al respecto) estaban a cargo de los rituales mágicos con los que los augurios encontrados podían ser debilitados, reforzados o incluso –como demuestra Stefan Maul (1994)– suprimidos por completo; además, la corte ocupaba también a médicos; por último, había asimismo conjuradores, que procuraban apaciguar por medio de cánticos rituales a los dioses en sus accesos de ira. Aparte de estas disciplinas principales había otros especialistas, como «profetas y profetisas» o escribas y magos (*hartibi*) egipcios y arameos, circunstancia esta que arroja una luz interesante sobre las relaciones culturales de la época.

Los astrólogos, como quisiera denominarlos en este contexto para mayor simplicidad, debían pasar por un intenso período de formación que, por regla general, estaba estrechamente relacionado con los templos del país. Formaban parte del estrato intelectual y religioso más alto del reino y, en el tiempo neo-asirio, se encuentran dinastías enteras de astrólogos que pudieron mantener su posición en la corte a lo largo de varios cientos de años. Si bien existían asimismo astrólogos que desarrollaban su actividad de forma

privada, sólo los renombrados especialistas que se encontraban en el entorno inmediato del rey tenían la importante tarea de investigar los fenómenos celestes, asesorar al rey y llevar a cabo los rituales apropiados. A pesar de que la investigación más antigua hablaba a menudo sobre el gran poder de los astrólogos mesopotámicos que actuaban «detrás del trono», los informes y las cartas de estos astrólogos mesopotámicos presentan una imagen muy diferente. Dependían económica y políticamente del favor del soberano. «Envíame un asno, por favor», escribe el astrólogo babilonio Nergal-itir a su rey y, «para que traiga alivio a mis pies» (Thompson 1900, II, lxi); otro solicita ayuda médica: «Bil-ipush, el mago babilonio, está enfermo. Haz que el rey ordene que venga un médico y le atienda» (Thompson 1900, II, xxxiv-xxxv). La precaria situación de dependencia en la que se encontraban los astrólogos en la corte se pone especialmente de manifiesto cuando sus informes no dejaban satisfecho al monarca:

> En cuanto a la pregunta que me escribió el Rey, mi Señor: «Con toda seguridad, habrás observado algo en el cielo», debo decir que he observado con atención, pero no he visto nada ni a nadie, razón por la cual tampoco escribí al Rey. Nada ascendió, nada he podido observar. [...] ¡El Rey, mi Señor, debe de haberme abandonado! Estoy sumido en profundo temor, pues nada tengo para informar. (Parpola 1993, 34s)

Concretamente, el trabajo de los astrólogos consistía, pues, en observar cada noche atentamente el cielo e interpretar los signos que pudiesen aparecer, sea que fuesen fenómenos que podían esperarse de antemano, como movimientos de planetas o fases de la Luna, o fenómenos extraordinarios, como apariciones de cometas, modificaciones de la coloración del cielo, etcétera. Esta tarea interpretativa se realizaba consultando las copias de la gran serie de augurios Enuma Anu Enlil, conservadas en los archivos, y extrayendo las correspondientes consecuencias para la acción. El siguiente informe al rey es un bello ejemplo de la función de los astrólogos:

> En lo tocante a la lluvia, tan escasa este año que no pudo cosecharse nada, se trata de un buen augurio con respecto a la vida y la fortaleza del Rey, mi Señor. Tal vez, el Rey, mi Señor, me responda: «¿Dónde ves algo semejante? ¡Explícamelo!». En un informe enviado por Ea-mushallim a su Señor Marduk-nadin-ahhe dice lo siguiente: «Si encuentras un signo en el cielo que no puede evitarse y te sucede que la lluvia resulta escasa, induce al Rey a recorrer el camino de la guerra contra el enemigo: obtendrá la victoria sobre la tierra que pise y los días de su vida serán numerosos». (Parpola 1993, 77)

Es de suponer que el consejo de iniciar una guerra en caso de mala cosecha ha tenido razones de carácter totalmente pragmático: en efecto, ¿qué puede ser más obvio que, sufriendo hambre en el propio país, apoderarse de las reservas del vecino?

La referencia a un augurio «que no puede evitarse» tiene que ver con el hecho de que los signos interpretados desembocaban en opciones de acción directa por parte del rey y de los funcionarios del templo. Como los fenómenos celestes representaban la voluntad de las divinidades, en muchos casos era posible todavía ejercer una influencia positiva sobre augurios negativos por medio de los ritos apropiados. Esta tarea correspondía a los especialistas con formación astrológica, que muchas veces tenían al mismo tiempo cargos sacerdotales (véase el ejemplo de Marduk-shakin-shumi, pág. 59). Por consiguiente, el pensar en correspondencias, propio de la astrología mesopotámica, no era un emprendimiento de estricto «sincronismo», sino que estaba orientado a la comunicación con los poderes divinos.

Para entender el pensar en correspondencias de proveniencia mesopotámica y su influencia en el trabajo de los astrólogos a comienzos del primer milenio pre-cristiano resulta sumamente ilustrativo echar una mirada al así llamado *Diviner's Manual*. Allí dice, explícitamente:

> Los signos del cielo nos dan orientaciones, al igual que los de la tierra. Cielo y tierra producen augurios en igual medida. Aun cuando aparezcan separados, no son independientes entre sí, (puesto que) el cielo y la tierra están unidos. Un mal signo en el cielo es (también) malo en la tierra, y un mal signo en la tierra es malo en el cielo. (Oppenheim 1974, 204)

Dicho eso, el texto continúa con una exigencia dirigida al erudito: cuando aparezca un augurio celeste, averiguar su significado en los correspondientes manuales (es decir, sobre todo en EAE) y, *al mismo tiempo*, buscar augurios que aparezcan paralelamente en la tierra y que puedan apoyar la interpretación hallada o, por el contrario, refutarla. Sólo a través de esta suerte de contra-control puede obtenerse seguridad en la interpretación. Pero incluso después de esta indicación, el texto no deja dudas con respecto a la difícil situación del astrólogo:

> (Si) has identificado el signo y te exigen que salves a la ciudad, al Rey y a sus súbditos del enemigo, de epidemias y del hambre, ¿qué les dirás? Si se quejan ante ti, ¿cómo evitarás (las malas consecuencias)? (Oppenheim 1974, 205)

Textos como los citados permiten saber qué responsabilidad tenían los astrólogos de aquel tiempo (astrólogas aparecen sólo en la época romana) en el entramado de religión y política. Eran a la vez científicos y especialistas religiosos que debían reflexionar constantemente sobre las consecuencias de sus hallazgos. A veces retrocedían ante su responsabilidad, como lo muestra la carta arriba mencionada, donde se hace referencia al temor de no tener nada para informar. Por supuesto, existía la siguiente posibilidad de escabullirse del problema por medio de hallazgos poco claros: «Respecto de lo que ha escrito el Rey, mi Señor, [...] enviaré [un informe] mañana. No es bueno pensar este día sobre ese asunto» (Waterman 1930, I, 245).

De los augurios astrales a la astrología

En el curso del primer milenio a. n. e. pueden observarse algunas importantes transformaciones que influyeron de forma determinante en el desarrollo de la astrología. Una de esas transformaciones tiene que ver con el papel del rey: aunque los augurios del segundo milenio pre-cristiano habían tenido una y otra vez al rey en

persona como objeto de los pronósticos, trataban, sin embargo, en primer lugar acerca del bienestar de todo el país. Sólo en la época neo-asiria y neo-babilónica –especialmente bajo los reinados de Asaradón y Asurbanipal–, el rey pasó a ocupar completamente el centro del interés. Él era el destinatario principal de los signos divinos, a él se dirigían los mensajes de las diosas y dioses, y todo lo que le sucedía era atentamente interpretado, siendo así que el destino del país entero estaba vinculado a su bienestar. Esta circunstancia habría de tener tiempo después importantes efectos en el marco del arte horoscópico propiamente dicho.

Otra transformación acaecida durante el primer milenio a. n. e. tiene que ver con la historia de la astrología propiamente dicha. En ese período se produjo un proceso de creciente separación de la mera interpretación de augurios y de establecimiento de una astrología de pronóstico basada en el cálculo. David Brown habla en este contexto de un verdadero cambio de paradigmas. Según su visión, más o menos desde el año 2000 a. n. e., el «paradigma EAE» había estado marcado por una pura interpretación *ex post* (o sea, posterior a la aparición de los signos). Este paradigma fue reemplazado en los siglos VIII y VII a. n. e. por un modelo que Brown denomina «paradigma PCP» (*Prediction of Celestial Phenomena*, «predicción de fenómenos celestes»). Según Brown, «durante ese tiempo se agregó al repertorio de la tradición sapiencial adivinatoria una hipótesis central que tenía que ver con predicciones astronómicas, y este axioma del paradigma pronóstico mantuvo su vigencia hasta el fin de la escritura cuneiforme» (Brown 2000, 211; véase también Pingree 1997).

Aun cuando es posible que, en cierta medida, el concepto de «cambio de paradigma» sea demasiado fuerte, no cabe duda de que aquello que hoy designamos como «astrología clásica» surgiera sólo en el tiempo que va del período neo-asirio al de los Seléucidas. En las páginas que siguen quisiera trazar esta evolución. Pero, antes que nada, hay que tener presente que las condiciones externas para un desarrollo científico cultural eran favorables, pues casi no había medidas represivas contra la religión y la astronomía. Muy por el contrario: tras el derrumbe de la dominación asiria, la cultura babi-

lónica experimentó un sorprendente reavivamiento. Con los triunfos militares de Nabopolasar (626 a. n. e.) y Nabucodonosor II (605 a. n. e.), se produjo en Babilonia un florecimiento tanto de la economía como también de la investigación científica.

Cuando Ciro conquistó Babilonia en el año 539 a. n. e., aprovechó la vida cultural y la tolerancia religiosa de los reyes persas (incluso en la Biblia se designa a Ciro como ungido [*mashiaj*], ya que ordenó la reconstrucción del Templo de Jerusalén, que había sido destruido por Nabucodonosor). Así pues, podemos suponer que se dio una evolución exenta de casi todo impedimento. Tanto más por el hecho de que el posterior desplazamiento de la escritura cuneiforme sumeria y acadia por parte del arameo, que tuvo lugar a comienzos del siglo I a. n. e., tuvo sobre el ámbito astronómico científico así como sobre el astrológico una influencia muchísimo menor que sobre otros ámbitos culturales. Todavía hasta el siglo I de n. e. se siguieron escribiendo textos astronómicos en escritura cuneiforme.

Por último, el tiempo de los Seléucidas puede considerarse como el período de florecimiento de la actividad de investigación astrológica. En esta época se dio la formación de la horoscopia y de las posibilidades avanzadas de cálculo astronómico, hecho que se vio posibilitado de manera especial por el fructífero intercambio con el mundo conceptual del helenismo.

Diarios astronómicos

Una pregunta interesante de la historia antigua de la astrología es la relación existente entre *observación* y *cálculo* de los fenómenos astronómicos. Una profundización científica en el mundo astral tal como hoy la conocemos no puede separarse de un análisis empírico de acontecimientos observados y de la búsqueda de leyes generales estandarizadas. Como hemos dicho, los documentos mesopotámicos del segundo milenio a. n. e. estaban concentrados en la observación y en el traslado al presente de acontecimientos de configuración similar en el pasado, mientras que la astronomía matemática sólo llegó a pronosticar también los movimientos de los pla-

netas a partir del siglo VI. Sin embargo, no hay que olvidar que la cuidadosa recolección de datos a lo largo de un período prolongado de tiempo es una condición indispensable para toda ciencia empírica sistemática. Sin el esmerado registro documental de acontecimientos incluso aparentemente insignificantes habría sido imposible llegar a dominar el cálculo de los movimientos de los planetas. Esto vale asimismo para la plasmación de los pronósticos en cuanto a su *contenido*, hecho sobre el cual los científicos han reflexionado poco, siendo así que, en general, consideraban la astrología como una disciplina de segundo orden respecto de la astronomía. Sin embargo, desde el punto de vista histórico-cultural, tiene relevancia justamente la pregunta por la notable constancia de los planteamientos interpretativos de la astrología. Por ejemplo: ¿cómo se llegó a una interpretación de las conjunciones Saturno-Marte? Y ¿por qué los manuales actuales siguen interpretando tales conjunciones de forma casi idéntica a la de sus colegas de hace dos mil quimentos años?

Ese tipo de preguntas se plantea una y otra vez al profundizar en la historia de la astrología. En este contexto quisiera destacar los así llamados «diarios astronómicos», puesto que ilustran de forma especial el proceder empírico de una astronomía y astrología orientada según el pensar en correspondencias. Estos diarios forman parte de un grupo mayor de textos de observación que reflejan de forma decidida todo lo que acontece de un modo u otro a lo largo de un año. Provienen de los archivos de las casas reales y describen observaciones meteorológicas y astronómicas, niveles de agua, catástrofes naturales y otros fenómenos. Se conocen textos de los años 652, 568, 454, 441, 419 y 418 a. n. e. A partir del año 385 a. n. e. se han conservado diarios casi para uno de cada dos años hasta llegar al primer siglo a. n. e., lo que constituye un enorme acervo de datos para la búsqueda de constantes regulares, reiteraciones y principios generales.

A fin de transmitir una impresión general de este tipo de textos citaré uno de los diarios más antiguos que se han conservado, proveniente del trigésimo séptimo año de Nabucodonosor II (568-567). Dice allí:

Saturno frente a ŠIM (=ŠIM-MAH, parte suroeste de Piscis). En la mañana del 2, un arco iris «bloqueó» en el oeste. En la noche del 3, la Luna estaba 2 codos (1 codo = 2°) |...| adelantada. Al comenzar la noche del 9, la Luna estaba 1 codo delante de la estrella situada en la pata trasera de Leo (= ?Virginis). El 9, el Sol, al oeste, estaba rodeado por un halo. <El 11> o el 12, Júpiter tuvo su salida vespertina. El 14 pudo verse al dios con el dios (es decir, el Sol y la Luna estaban al anochecer exactamente enfrentados, el Sol en el horizonte occidental y la Luna Llena en el horizonte oriental). 4 UŠ (= 16 minutos) pasaron entre la salida del Sol y la puesta de la Luna a la mañana siguiente. El 15 estuvo nublado. El 16, Venus |...|. Por la mañana del 20, el Sol estuvo rodeado por un halo. Desde el mediodía hasta la tarde cayeron lluvias. Un arco iris «bloqueó» al este. Desde el 8 Shaltadaru hasta el 28, la marea subió 3 codos y 8 dedos (1 codo = 24 dedos, ? 50 cm). 2/3 codos para una inundación |...|. Por orden del Rey (se ofrecieron) sacrificios. Este mes, un zorro entró en la ciudad. Tos y |...|. (Diario astronómico VAT 4956; véase Van der Waerden 1968, 99)

Este diario es un texto de pura observación que describe las trayectorias de los astros y agrega acontecimientos que se registran en todos los ámbitos imaginables de la vida, acontecimientos que, por una parte, son valorados como signos, pero que, por otra, se prestaban asimismo para establecer analogías entre augurios planetarios y augurios terrestres. Por casual que parezca a primera vista la simultaneidad de la presencia del zorro en la ciudad y de los problemas de tos, una inundación y determinados sucesos celestes, es justamente esta combinación de datos la que permite al «pensar vertical» obtener valiosos conocimientos de ocultas sincronicidades. Los textos estaban guardados en el archivo, y cuando aparecían de nuevo los signos descritos, los expertos investigaban los acontecimientos pasados y procuraban establecer analogías con el presente. Este tipo de trabajo de investigación y sistematización puede denominarse con toda razón «empírico».

Por lo demás, este antiguo diario da ya testimonio de la existencia de cálculos pronósticos, puesto que, para la fecha del 16 Simanu, se encuentra la anotación: «Eclipse de Luna, que no se produjo». Se trata del eclipse de Luna del 4 de julio de 568 a. n. e., que no pudo observarse desde Babilonia porque la Luna llena salió poco después del mediodía. No obstante, por lo visto, la fecha del eclipse fue calculada de forma correcta.

A través del análisis de este texto se obtiene un cuadro muy claro de la práctica de observación de los babilonios, que prosiguió de forma análoga en los diarios más recientes y constituyó asimismo la base de la astrología selécucida. Los siguientes aspectos fueron objeto de particular atención: para empezar, se estudió con máxima exactitud el recorrido de la Luna. Especial importancia tenían en este estudio la fecha de la Luna nueva, de la Luna llena y de la última fase menguante (inmediatamente antes de pasar a Luna nueva, con la correspondiente diferencia de tiempo entre la salida de la Luna y la puesta del Sol), así como también el recorrido de la Luna por la eclíptica. En el siglo VI, las posiciones se caracterizaban todavía según las constelaciones, pero en la época de los Selécucidas ya se habían impuesto como sistema de referencia los signos zodiacales (es decir, la subdivisión de la eclíptica en doce segmentos de igual magnitud). A ello se agregaban detalladas observaciones de eclipses de Luna, con descripciones exactas del desarrollo del eclipse, de las posiciones de los otros planetas con relación a la Luna, etcétera. La documentación de los equinoccios y solsticios así como de las fases de Sirio completaban los datos.

Cálculo de períodos

Desde el comienzo fue un factor constitutivo de la astrología el pensar en períodos cíclicos. Esa característica ha seguido vigente hasta la actualidad, puesto que los astrólogos siguen intentando descubrir lo que se esconde detrás de las ocultas dinámicas de la historia, representadas mediante los ciclos planetarios. También en el contexto religioso, el pensar en grandes segmentos ha aparecido una y otra vez desde la Antigüedad como factor decisivo para determinar el «lugar en el eje del tiempo» de la historia universal, una historia universal que, por lo menos en el medio judeo-cristiano-musulmán, se ha comprendido siempre al mismo tiempo como his-

toria de salvación. En Mesopotamia, y tal como ha quedado claramente expresado en el ejemplo de la Tabla de Venus de Ammizaduga y en el retorno de los planetas descrito en Mul-Apin, se tenía interés asimismo por una sistematización periódica de los movimientos astrales, pero hasta la época de los persas no puede hablarse de un cálculo logrado de ese tipo de relaciones.

Uno de los textos más antiguos en este sentido es el documento SH 135, conocido desde hace ya casi cien años. Habitualmente se lo considera escrito hacia fines del siglo VI antes de nuestra era. Aparte de la simple enumeración de períodos, este texto indica de forma explícita las reglas de cálculo para los planetas. Para Venus, por ejemplo, se explica que, después de ocho años, hay que restar cuatro días a la fecha calculada para el regreso del planeta. Con ello, cinco períodos sinódicos (un período sinódico abarca el lapso de tiempo que va de una conjunción con el Sol hasta la siguiente, en Venus un promedio de quinientos ochenta y cuatro días) corresponden a noventa y nueve meses babilonios menos cuatro días. En este texto se procede de igual forma con relación a Mercurio, Marte, Saturno y Sirio (véase Van der Waerden 1968, 105-109).

Como es natural, también se puede potenciar períodos o ponerlos en relación con períodos de otros planetas. Como veremos más adelante, este tipo de cálculo en «grandes períodos» es de una importancia descollante para las especulaciones soteriológicas del judaísmo y el cristianismo. Este tipo de pensamiento fue ganando influencia también en Mesopotamia (de donde probablemente pasó al judaísmo), tal como se pone de manifiesto en el texto Sp. II 985, probablemente tan antiguo como SH 135. Allí se mencionan los siguientes períodos:

Saturno	589 años
Júpiter	344 años
Marte	284 años
Venus	6.400 años
Luna	684 años

A estas cifras se llega multiplicando los tiempos orbitales de los planetas y calculando después cada cuántos años un planeta determinado regresa exactamente al punto de partida. Saturno, por ejemplo, realiza en cincuenta y nueve años dos recorridos orbitales y un pequeño arco adicional de alrededor de 1°. En un año, Saturno recorre en promedio de 12 a 13°. Si se multiplica el arco adicional de 1°20' por 10, como lo hicieron los babilonios, se llega al resultado de que en 10 x 59 – 1 = 589 años, Saturno recorre su órbita exactamente veinte veces. Al hacer un cálculo análogo con los demás planetas, los astrólogos de la Antigüedad descubrieron misteriosas correlaciones que colocaban el tiempo presente en un gran contexto. Por supuesto que tales cálculos ya no estaban refrendados por la observación, sino que se basaban en especulaciones matemáticas. Con tales especulaciones se dio impulso a dos cosas: por un lado, estos cálculos fueron una base ineludible para la creación de modelos matemáticos en astronomía, modelos que se intentó formular después de forma más exacta y de adaptar a los nuevos datos empíricos encontrados; por otro, estas especulaciones condujeron directamente hacia el gran campo de la mística de los números, puesto que existen infinitas posibilidades de combinar ciclos planetarios, períodos sinódicos y otros factores, cada una de las cuales puede ser significativa a su manera. Justamente esta multiplicidad es la que ha intrigado a la astrología y al esoterismo desde la Antigüedad. Ella entrelaza el estudio de los astros con la argumentación religiosa, pero también con la legitimación política y la retórica pública, en la que cada partido puede sentirse con la razón y el derecho, con tal de que haya descubierto para sí el período «correcto».

De las constelaciones a los signos

En la búsqueda de una astrología con respaldo científico, los antiguos mesopotámicos se vieron confrontados con el problema de que, en el sistema tradicional, era enormemente difícil definir con exactitud el lugar del planeta en el cielo. ¿Qué se quería decir cuando se afirmaba que Júpiter estaba junto al pie de Aries o a la cabeza de Hydra? ¿Dónde comienza una constelación y dónde termina? No era una pregunta importante solamente para los astrólogos,

sino también para la navegación, que dependía de datos exactos. El método predominante consistía en que se definía el lugar del planeta en su distancia respecto de las brillantes estrellas fijas conocidas. A pesar de que el sistema funcionaba de forma más o menos razonable y de que era practicado incluso en horóscopos griegos de la época romana, a la larga no podía resultar satisfactorio.

En este simple problema astronómico se encuentra el origen del Zodíaco que todos conocemos. En efecto, en el siglo V antes de nuestra era se pasó a dividir la eclíptica, o sea, la franja dentro de la cual se desplaza el Sol a lo largo del año, en doce segmentos de igual tamaño, y cada uno de ellos en 30°, con lo que la eclíptica pasó a tener una amplitud de 360°. A pesar de que las *constelaciones* del Zodíaco, que se encuentran a lo largo de la trayectoria del Sol, observan grandes diferencias de tamaño, se acostumbró a hablar de *signos* del Zodíaco, todos de igual magnitud, y determinar según ellos la posición de los planetas. A los primeros 30° del Zodíaco, partiendo del punto del equinoccio de primavera (o sea, el lugar en el que el Sol se encuentra en el equinoccio de primavera), se les dio el nombre de Aries, a los grados 31 a 60, el de Tauro, y así sucesivamente, con independencia de la magnitud real de las diferentes constelaciones. Sin embargo, este desarrollo no fue tan simple, ya que entre los babilonios se propagaban diversos sistemas, que procedían de diferentes escuelas astronómicas. Basándose probablemente en un grupo de estrellas fijas próximas a lo que más tarde para los griegos sería el equinoccio de primavera en 0° Aries –todavía hoy en uso–, se determinó el equinoccio de primavera en 8° Aries, o bien 10° Aries, y se inició en este punto la división del Zodíaco en signos de 30° cada uno. Nunca se insistirá de forma suficiente en la importancia de esta diferencia entre constelaciones y signos, pues, ya desde la Antigüedad, la misma ha dado pie a confusiones. Así, todavía en la actualidad se critica a la astrología (en general en círculos poco informados) por partir de presupuestos totalmente falsos, puesto que, primero, las constelaciones no tienen todas una amplitud de 30° y, segundo, se han desplazado con el correr del tiempo. Por supuesto, tal crítica yerra por completo su objetivo porque, desde el siglo V a. n. e., la astrología ya no

ha trabajado más con las constelaciones, sino con los signos ficticios como segmentos de la eclíptica. (A propósito, una y otra vez ha habido también hasta el día de hoy astrólogos confundidos que plantearon la exigencia de utilizar, para la interpretación, las constelaciones en lugar de los signos del Zodíaco.)

Francesca Rochberg dio a conocer en 1984 una tabla de escritura cuneiforme que representa un estadio intermedio entre EAE y la astrología clásica de época posterior. Este texto, caracterizado con la sigla BM 36746, trata acerca de los eclipses de Luna que tienen lugar en determinados signos zodiacales. En la interpretación subsiguiente se hace referencia al viento que sopla durante el tiempo del eclipse y se lo pone en relación con los países del mundo habitado. Una investigación de este texto da como resultado que, por una parte, se encuentra en la tradición de las series EAE y Mul-Apin, y que, por otra, contiene ya elementos de una astrología posterior (helenística). Fuentes de este tipo estaban documentadas hasta este descubrimiento sólo en la época seléucida, de modo que este documento llena un vacío en la historia de la astrología.

Los augurios de eclipse contenidos en EAE forman también la base de BM 36746, aunque con la esencial diferencia de que, en este documento, se utilizan expresamente los nombres de los doce signos zodiacales. Según un esquema interpretativo unitario se enumeran todas las posiciones posibles del eclipse de Luna estableciendo la relación con los planetas Júpiter, Venus, Saturno y Marte. Además, se incorpora también en la interpretación la dirección del viento en el momento en que termina la vigilia nocturna. El texto, datado por Rochberg en el tiempo de los Aqueménidas, es ilustrativo en dos sentidos:

> La importancia de BM 36746 para la historia de la astrología estriba en el hecho de que el texto muestra por vez primera en la literatura de escritura cuneiforme precursores de una serie de teorías astrológicas que, hasta ahora, sólo se conocían a partir de fuentes helenísticas griegas, y que, además, revelan paralelismos con la astrología india del siglo III. El texto sirve por eso como un eslabón inter-

> medio entre los augurios de EAE y la astrología griega posterior. [...] A pesar de tener una gran cercanía respecto de la astrología griega, el contenido de la tabla puede perseguirse hasta la literatura y tradición científica babilónica más antigua. (Rochberg-Halton 1984, 118)

El segundo ámbito sobre el que este documento arroja nueva luz es la teoría de los aspectos. En efecto, el texto divide sistemáticamente los signos zodiacales en cuatro grupos de tres signos cada uno, lo que coincide con la posterior división griega. A partir de aquí se desarrolla ya una rudimentaria doctrina de los aspectos, en la que adquiere particular importancia el (posteriormente así llamado) trígono. Si hasta ahora se partía de que el documento más antiguo de la doctrina de los aspectos era la *Isagogé* griega de Gémino (siglo I a. n. e., obra en la que, por lo demás, se acentúa expresamente la división de signos y constelaciones), ahora nos encontramos sobre la pista de una tradición babilónica más antigua. En la época griega se hicieron dos aportaciones: primero, la investigación geométrica de todas las divisiones posibles del Zodíaco (en la matemática y astronomía babilónica, la geometría desempeñaba un papel menor) y, segundo, la doctrina de las polaridades y temperamentos de los diferentes signos zodiacales (véase más abajo).

Todas las consideraciones de la tabla BM 36746 tienen como requisito necesario el Zodíaco completo, de modo que hay importantes motivos para localizar el origen del Zodíaco en Mesopotamia.

Efemérides

En el tiempo de los Seléucidas, la capacidad astronómica había alcanzado una magnitud considerable. Esto se muestra especialmente en el hecho de que, en ese tiempo, se consignaban ya por escrito cálculos detallados del movimiento diario de la Luna, el Sol y los planetas: las así llamadas «efemérides». El objetivo de tales cálculos no consistía sólo en presentar el recorrido regular de un cuerpo celeste, sino sobre todo la predicción de Lunas nuevas, eclipses y conjunciones. La investigación de las bases de cálculo de las efemérides ha experimentado un gran adelanto gracias a Otto Neugebauer y su edición de los *Astronomical Cuneiform Texts*, en 1955. Unos cien textos de la colección provienen de un archivo de Uruk, mientras que el resto son unos doscientos textos de origen babilónico, según supone Neugebauer. La fecha de redacción de las efemérides surge de los colofones, que, sin embargo, por encontrarse al margen, no raras veces se hallan dañados. No obstante, se puede demostrar con gran seguridad que los textos de Uruk fueron escritos en su mayoría entre los años 90 y 150 de la era seléucida (es decir, entre los años 222 y 162 a. n. e.), mientras que las efemérides babilónicas, tras un breve período que va de los años 0 a 100 de la era seléucida (312-212 a. n. e.), provienen casi todas del período que va del año 140 al 300 de la era seléucida (172-12 a. n. e.).

La composición y el cálculo de efemérides fue un punto culminante de la astronomía babilónica y tuvo efectos directos en el desarrollo ulterior de la astrología o en el reemplazo de las antiguas técnicas de augurio. En efecto, ahora era posible calcular las posiciones planetarias para un punto determinado en el tiempo, tanto hacia delante como hacia atrás. Esta capacidad constituye el requisito para confeccionar horóscopos y pronósticos y para establecer pronósticos con relación a acontecimientos personales o mundanos, ámbitos en los que habría de centrarse el interés de las fases posteriores de la astrología.

Los horóscopos más antiguos

Por «horóscopos» se entiende comúnmente la presentación de posiciones de planetas en un momento determinado, sobre todo en el nacimiento de un niño (se habla, entonces, de «genetlialogía»). Los horóscopos más antiguos que se conocen del ámbito babilónico pertenecen exactamente a este género astrológico, aunque esta constatación de la investigación no debería generalizarse para toda la literatura de la Antigüedad. En efecto: a menudo, la palabra *hôroskopos* (en latín, *horoscopus*), que significa observación de la hora, no se entiende en griego en el sentido del cuadro astral general de nacimiento, sino sólo del Ascendente, o sea, del signo que asciende por el este

(véase Ptolomeo, *Tetrabiblos* III, 2). También en lo tocante a la técnica y a la interpretación, los horóscopos babilónicos son claramente diferentes de los griegos, aun cuando se pueda partir de la base de que, en el tiempo de los Seléucidas, tuvo lugar un intenso intercambio de saber entre ambos ámbitos culturales. Desde el punto de vista cronológico, los horóscopos babilónicos preceden a los griegos y a los egipcios. El representante más antiguo del género proviene del año 410 a. n. e., el último horóscopo en escritura cuneiforme está datado el año 69 a. n. e., mientras que los primeros horóscopos griegos provienen del primer siglo antes de la era cristiana. Un caso interesante y por cierto representativo de la técnica babilónica de interpretación es el horóscopo para Anu-belsunu, que fue preparado para la fecha X.2 del año 63 de la era seléucida, o sea, para el 29 de diciembre del año 249 a. n. e. (véase Rochberg 1998, 79-81):

1 Año 63 Tebetu, anochecer del (?) día segundo
2 Nació Anu-belsunu
3 Ese día, el Sol estaba en 9,30° Capricornio
4 la Luna estaba en 12° Acuario: sus días serán numerosos.
5 [Júpiter] estaba al comienzo de Escorpio: alguien ayudará al príncipe.
6 [El niño (?)] nació [e]n (?) Acuario con/o en la región de (?) Venus: tendrá hijos varones.
7 [Merc]urio estaba en Capricornio, Saturno en Capricornio;
8 [Marte] en Cáncer.

Anu-belsunu es el hijo y heredero de un conocido «escriba de Enuma Anu Enlil», y él mismo destacó como autor de textos astrológicos. De ello puede inferirse que, en la época seléucida, no sólo se confeccionaban horóscopos para el rey, sino también para individuos de la clase alta de la sociedad. En muchos casos, los horóscopos se limitan a indicar las posiciones de los planetas o, como en el caso que acabamos de presentar, a interpretaciones muy rudimentarias de las respectivas constelaciones. Más allá de ello se dan con frecuencia indicaciones adicionales que surgen de los posibles «signos» que aparecen durante el tiempo del nacimiento. En general hay que sostener que los astrólogos babilonios interpretaban sus

horóscopos de forma muy semejante a la forma como lo hacían antes con los augurios de nacimiento según las grandes series. La intención era comparable, sólo la técnica para la obtención de informaciones era ahora esencialmente más precisa. Francesca Rochberg resume así:

> Probablemente, los horóscopos babilónicos eran una ampliación y corrección de los augurios de nacimiento. [...] Los horóscopos y augurios de nacimiento de Babilonia podrán representar el fin del desarrollo de la genetlialogía mesopotámica, pero constituyen la fuente de la rama genetlialógica de la astrología que apareció en el mundo grecohelenístico. (Rochberg 1998, 16)

Ésta es la impresión que se obtiene no sólo a partir de la horoscopia de nacimiento, sino también en virtud de las capacidades astronómico-matemáticas de los Seléucidas, tal como las he esbozado más arriba. De ahí que hoy en día haya que partir de la base de que las presunciones que se tenía tiempo atrás de que la astronomía y astrología de alto nivel eran un producto erudito exclusivo de la «ciencia» griega, mientras que Mesopotamia sólo habría contribuido con un culto astral difuso y con la carga mítica de las constelaciones, sean insostenibles. Por supuesto, esto no significa que se pueda hablar de una interpretación histórica «pan-babilónica», como estuvo tan de moda a comienzos del siglo XX, cuando prácticamente se pretendía entender toda la historia de las religiones y del pensamiento de la Antigüedad a partir de Mesopotamia, con el consecuente fracaso. Lo real es, en cambio, que los astrólogos grecorromanos cabalgaron sobre las espaldas de sus colegas babilonios y continuaron desarrollando a su manera el material proveniente de la tradición babilónica. De ese modo, gran parte de la filosofía, mitología y geometría helenística se incorporaron en la naciente astrología «clásica» y formaron de ahí en adelante una unidad inseparable con ella. Sobre estas aportaciones hablaré in extenso más abajo (capítulo III). Antes, sin embargo, hay que obtener una visión general de la astrología del ámbito cultural egipcio, que alberga por lo menos tanto material científico para la discusión como la ciencia astral mesopotámica.

3.
LA INFLUENCIA DE EGIPTO

Ya para los escritores griegos y romanos de la Antigüedad, Egipto era el país de los magos y de las ciencias ocultas. En un tiempo en el que sólo pocos especialistas entendían los jeroglíficos –se había impuesto el demótico, o «lengua del pueblo», un derivado del egipcio–, los impresionantes monumentos de la Antigüedad egipcia se habían convertido en testimonios de una cultura oculta y superior. Como se sabe, este mito de las doctrinas ocultas egipcias se ha reactivado una y otra vez hasta nuestros días. Especialmente en los círculos esotéricos modernos, Egipto sigue suscitando como siempre una gran fascinación que linda a menudo con lo fantástico. Erik Hornung ha presentado de forma bellísima la historia de la fascinación de Egipto en su libro *Das esoterische Ägypten* |Egipto esotérico| (Hornung 1999), de modo que no es preciso que entre aquí a considerarla de forma detallada.

Lo notable en el contexto de esta grandiosa fama es que los hallazgos reales en cuanto a una astrología egipcia son sumamente escasos y provienen casi sin excepción de un tiempo en el que Egipto se encontraba inserto en una suerte de crisol con las culturas helenística y romana, o sea, de la época posterior al siglo III a. n. e. Es difícil establecer allí elementos genuinamente egipcios, de modo que muchos investigadores parten hoy en día de la asunción de que el acervo de conocimientos astrológicos fue penetrando progresivamente en Egipto desde fuera, de Mesopotamia y Grecia. De parte egipcia se emprende una y otra vez el intento de demostrar la presencia de una elevada competencia astronómica en textos del Imperio Antiguo o Medio, pero tal argumentación no resulta realmente convincente, con las excepciones que mencionaré enseguida.

La orientación hacia el más allá celestial y, en general, el papel destacado del Sol en los textos del antiguo Egipto deberían su-

gerir la existencia de una dedicación intensiva al mundo astral. Pero el Sol era para los egipcios en primer lugar una fuerza divina venerada como ayuda para el viaje hacia el mundo de los muertos y hacia el más allá, y raras veces se han encontrado representaciones del cielo estrellado (véase Koch 1993, 519-138; Hornung 1999, 33-39). Una excepción a esta regla general la constituye el así llamado «techo astronómico» en la tumba de Senenmut, el hombre de mayor confianza de la reina Hatshepsut, en el que aparecen representados los meses y las constelaciones más importantes. En el Ramesseum se encuentra un techo similar, en el que se representa al dios Thot como señor del calendario y de la medición del tiempo presentándoselo en forma de mono sentado sobre un pilar *djed*, signo de perduración. Thot está documentado asimismo en representaciones tempranas como dios lunar. Más adelante volveré a hablar sobre su papel especial para la astrología: en unión con Hermes, Thot pasó a ser de alguna manera el «fundador» del esoterismo de la Antigüedad tardía. En consecuencia, a pesar de cierto interés por el mundo astral, hay que sostener, con Erik Hornung:

> Lo que evidentemente falta en el tiempo faraónico [...] es la fe en una influencia de los planetas y sus constelaciones. Si bien se dan a los planetas nombres de dioses (los exteriores con el nombre de Horus), prácticamente sólo aparecen en listas y, a diferencia de lo que sucede en Mesopotamia, no desempeñan ningún papel para las representaciones religiosas. (1999, 34)

El asunto tiene ya un cariz diferente con relación a la cuestión del calendario. En efecto, ya desde la primera dinastía se cuenta con una tabla de marfil hallada en una tumba en Abydos. En esa tabla se venera a Sothis (o sea, Sirio) como «Portador del año nuevo y de la inundación». De ese modo se expresa el hecho de que la crecida del Nilo hacia el fin del verano es anunciada por la primera visibilidad de Sirio en el cielo matutino (en el Antiguo Egipto, el ascenso helíaco de Sirio siempre tenía lugar hacia el 20 de julio). En ese tiempo comenzaba asimismo el año solar egipcio, que tenía trescientos sesenta días y cinco «días adicionales», los así llamados

epagómenos, que, desde el punto de vista de la hemerología, se consideraban como especialmente peligrosos.

También en los testimonios del Imperio Medio, un acervo de conocimientos astronómicos aparece solamente en el contexto de los calendarios, cargados, por supuesto, míticamente. De esa época se han conservado tapas de sarcófagos en cuya cara interior se habían grabado «calendarios diagonales». Estos calendarios consistían originalmente en treinta y seis columnas. Entre las columnas dieciocho y diecinueve había grabada una imagen transversal de la diosa del cielo, una constelación de siete estrellas, Orión y Sirio, junto a representaciones de Sah y Sepdet. De ese modo se establecía en el calendario un nexo entre las dos mitades del año. Cada columna llevaba un título y doce nombres de estrellas (seis arriba y seis debajo de la franja media). El título hacía referencia a un tercio de mes. La función de los nombres de estrellas no resulta claramente reconocible, pero todo indica que se utilizaban para alcanzar una determinación relativamente exacta del tiempo, puesto que los diferentes nombres se corresponden con las salidas de los correspondientes decanos (véase más abajo) durante la noche. Cada diez días, los decanos se corren en la lista un lugar hacia arriba y aparece abajo un nuevo decano, procedimiento que da origen a la característica representación en diagonal. Esto hace plausible la suposición de que no se trata de calendarios propiamente dichos, sino más bien de «relojes astrales» (Leitz 1995).

Al hacer referencia a los decanos estamos mencionando ya el tópico que se cita siempre cuando se trata de la influencia de la religión y la ciencia egipcias en la historia de la astrología. De hecho, la doctrina relacionada con los decanos constituye un elemento constitutivo permanente de la teoría astrológica de la Antigüedad (y lo sigue siendo, en realidad, hasta el día de hoy), aun cuando esté modificado por la influencia helenística. Otro campo temático que forma parte de la historia de la astrología es el ya insinuado papel de Hermes-Thot como «padre fundador» del esoterismo de la Antigüedad. Ambos temas serán explicados con más detalle en lo que sigue.

Doctrinas sobre los decanos

La doctrina sobre los decanos, que aparece por primera vez en las tapas de los sarcófagos, fue ampliada en el Imperio Medio y, sobre todo, en el Nuevo. Aquí, los decanos no son simplemente determinadas estrellas o constelaciones situadas cerca de la eclíptica, sino que fueron considerados ya desde temprano como poderes divinos cuyo influjo podía actuar de forma beneficiosa o perjudicial sobre los hombres. La evolución hasta la configuración de una doctrina se puede seguir basándose en muchas inscripciones e imágenes. El estudio realizado por Wilhelm Gundel en 1963 sigue siendo al respecto una obra de referencia que puede ser complementada hoy en día por la ejemplar colección de los *Egyptian Astronomical Texts* (EAT), de Neugebauer y Parker.

Si en la teología del Imperio Medio los decanos aparecían muchas veces como seres peligrosos contra los que se procuraba defenderse con la ayuda de amuletos y objetos semejantes, a partir de alrededor del año 850 a. n. e. pasa a primer plano una valoración positiva. En la tumba de Osorcón II, en Tanis (EAT III, lámina 17), se hallaron imágenes y brazaletes en los que se representa a los decanos (junto con Osiris, Horus, Thot, Isis y Neftis) con forma de víbora o con cabeza de león. Probablemente, se los consideraba deidades protectoras de los muertos. Hornung (1999, 35) advierte acerca de la importante circunstancia de que, por lo visto, en estas representaciones ya se relacionaba a los decanos con el concepto de *shai*, «destino», relación que, en la época grecorromana, se armonizó filosóficamente con el concepto de *heimarmene* (véase más abajo, pág. 109).

El concepto de «decanos» sólo se impuso en la época helenística. Antes se los designaba como «señores del universo», «elementos del mundo» o seres divinos, y originalmente tenían también el significado de «observadores de las horas», lo que corresponde por completo a la palabra griega *hôroskopos*. El concepto griego de «decano» designaba como término técnico la división del segmen-

to zodiacal de 30° en tres decanos de 10° cada uno. Se parte de la base de que, en la utilización de esta terminología, se está transfiriendo al ámbito astral el rango militar del «decano», jefe que tenía bajo su mando a diez soldados en los barcos policiales que surcaban el Nilo. El así llamado Zodíaco de Dendera sugiere el hecho de que, en la época romana, se identificaba a los decanos con dioses celestes. En el interior de la imagen se representan los signos zodiacales junto a otras constelaciones y poderes del cielo; los treinta y seis decanos, con sus nombres divinos, están situados en círculo alrededor de las otras figuras.

En cuanto al origen de los nombres de los decanos, J. F. Quack logró señalar recientemente que muchos de ellos tienen su origen en el Antiguo Egipto. Quack investigó un documento cristiano del siglo II de n. e. que se encontró en Nag-Hammadi y que se conoce como *Apócrifo de Juan*. Allí se habla de una correspondencia de determinados poderes celestes con las diferentes partes del cuerpo humano, utilizándose nombres cuyo significado nos resulta en muchos casos incomprensible, pero que, en algunos, puede reconstruirse según textos egipcios. La doctrina de una correspondencia de partes del cuerpo con poderes celestiales se encuentra asimismo en muchos otros documentos de la época romana, por ejemplo, en el apócrifo judío *Testamento de Salomón*. La doctrina egipcia de los decanos se asoció en esta obra con tradiciones griegas del pensar en correspondencias, en el que se tematizaba la relación entre planetas, signos del Zodíaco y partes del cuerpo. Esta doctrina se designa con el nombre de *melotesia* y habla, según el caso, de melotesia decanal, zodiacal o planetaria. La primera proviene sin lugar a dudas de influencias egipcias, aunque más tarde fue subsumida en la doctrina hermética de una relación universal de todos los seres. Este proceso de fusión condujo a que, en la época grecorromana, se estableciera una relación entre los decanos y diferentes minerales y metales, con lo cual se tendió un importante puente entre la astrología y la alquimia.

Hermes Trismegisto

En la época helenística se asociaron antiguas tradiciones egipcias con la religión y mitología griegas. La vinculación más importante en cuanto a sus efectos para la historia del esoterismo en general y de la astrología en particular fue la establecida entre el Thot egipcio y el Hermes griego, una relación que ya se sugería en aquel entonces porque ambos tenían que ver con el arte de escribir (importante para la función sacerdotal) y con la revelación de verdades ocultas. Hermes-Thot dio que hablar a partir del siglo III de nuestra era bajo otro nombre griego: Hermes Trismegisto, el «Tres veces grande Hermes» (véase Koch 1993, 610-622). A lo largo y ancho de toda la literatura de la Antigüedad se considera a Hermes Trismegisto como el dios que reveló a sus sacerdotes iniciados toda tradición esotérica u oculta y mágica. Entre sus revelaciones se cuentan enseñanzas acerca de la ciencia, de la escritura y, sobre todo, de la astronomía y la astrología. En este contexto hay que distinguir entre el género de lo «hermético», en el que Hermes aparece en una posición destacada, y el *Corpus Hermeticum*, una colección específica de textos del tiempo después de Cristo que fue hallada asimismo en la comunidad cristiano-gnóstica de Nag-Hammadi, en el Alto Egipto (una muy buena sinopsis sobre el tema presenta Copenhaver 1998, xiii-lxi).

En lo tocante al género hermético el material es sumamente dispar. Ya para la modalidad de las revelaciones divinas circulan diferentes variantes. El *Pseudo-Manetón* (V, o bien VI, 1ss), escrito que proviene probablemente del tiempo ptolemaico, habla acerca de que el dios esculpió sus enseñanzas sobre los efectos de las estrellas en columnas y muros del sacrosanto templo egipcio. Clemente de Alejandría (hacia 150-211 de n. e.) remite en su doctrina a una vasta literatura bajo el nombre de Hermes y relata que existieron cuarenta y dos «libros sumamente indispensables» de Hermes, de los cuales cuatro estaban dedicados a las enseñanzas sobre los astros. Según Clemente, los sacerdotes debían «aprender de memoria esos

libros y tenerlos siempre en los labios» (*Stromata* VI, 4, 35, 2-37, 1). Desde el punto de vista del contenido, las obras atribuidas a Hermes Trismegisto cubrían prácticamente todo el temprano saber mágico-alquímico-astrológico así como también el saber de filosofía de la naturaleza del Egipto helenístico, con la particularidad de que las tradiciones antiguas, sobre todo las doctrinas sobre los decanos, estaban fusionadas con la filosofía griega. Entre los diferentes ámbitos de saber implicados revisten especial interés los siguientes:

Los así llamados *Genika* tratan el vasto ámbito de la astrología universal, o sea, la investigación de los desarrollos mundanos en su relación con acontecimientos cósmicos. En este mismo contexto se encuentra la doctrina de los señores sobre determinadas edades universales y las especulaciones sobre el esperado fin del mundo, tal como se las realizaba ya con anterioridad en Grecia. Al mismo tiempo, se trató el *thema mundi*, o sea, el horóscopo del nacimiento del mundo. Probablemente, una parte de la forma «originaria» de los escritos herméticos estaba integrada también por afirmaciones sobre eclipses, fenómenos meteorológicos (rayos, truenos, vientos, las así llamadas «brontologías»), cometas y terremotos.

Un escrito discutido en el campo científico que suele designarse como *Salmeschiniaka* y que remite a tradiciones egipcias de data temprana parece constituir una suerte de eslabón de conexión entre la astrología mundana y la astrología individual, pues, aparte de datos detallados sobre la posición de los decanos, contiene también una recopilación de remedios, amuletos y diferentes técnicas para evitar los influjos cósmicos. En general, la astrología médica asume una posición importante en los escritos herméticos. Este hecho puede reconocerse, por ejemplo, en la obra titulada *Iatromathematika*, que tematiza correspondencias de medicina, y en el hecho de que, en la época helenista, se consideraba que el dios griego de la curación, Asclepio, era astrólogo, relacionándolo con Hermes-Thot. Este aspecto de Asclepio puede atribuirse sin dificultad a concepciones egipcias muy antiguas, por ejemplo, a las «Advertencias de Ipuwer», del Imperio Medio, o al «Oráculo del alfarero», de la época ptolemaica. En Asclepio

pervive asimismo el sabio egipcio divinizado Imhotep (hacia el año 2650 a. n. e.), hecho que pone claramente de relieve la gran cercanía de la filosofía greco-hermética con las doctrinas sapienciales egipcias (Hornung 1999, 54-58).

Todos estos escritos tienen en común el hecho de que parten de una *sympatheia* (como habría de designarse después en la filosofía grecorromana) que integra la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos en un sistema conceptual teosófico. Esta doctrina se convertiría pronto en la afirmación central de todo esoterismo. Un pensar semejante predomina también en los escritos del *Corpus Hermeticum*. A ello se agrega ahora, en el siglo II de n. e., una componente neoplatónica, que refiere el ascenso de los adeptos a la doctrina a través de las esferas planetarias de acuerdo a las sabidurías que Hermes Trismegisto comunicó en su acontecimiento de revelación a su hijo Tat (= Thot). La «patria de luz» platónica del alma es al mismo tiempo el lugar de la redención cristiana de los padecimientos de este mundo. Aquí se reconoce con claridad con qué dinamismo se adaptó la tradición transmitida desde la Antigüedad a los más diferentes contextos religiosos y sociales. Para los cristianos de Nag-Hammadi, Hermes Trismegisto era un sabio egipcio que había anunciado ya en sus doctrinas la salvación por Jesucristo. Por eso, la astrología era para ellos una disciplina «sagrada», que no se oponía en absoluto a la doctrina cristiana.

Con los escritos herméticos están emparentados también, tanto en lo formal como en el contenido, los escritos que en la época helenístico-romana fueron atribuidos a los nombres de *Nechepso* y *Petosiris*. La autoridad del «Rey Nechepso» podría provenir de Necho II, que gobernó en la vigésimo sexta dinastía (677-672); no obstante, no es posible hacer afirmaciones más precisas al respecto. Algo semejante sucede con el «Sumo sacerdote Petosiris», cuya existencia real en la época ptolemaica no ha sido demostrada. Por eso, por lo general, se supone que los autores de esos libros eligieron dichos nombres para conferir a sus escritos una antigüedad venerable, y, de ese modo, una mayor autoridad. Es imposible pasar por alto los paralelismos de contenido respecto de los escritos herméticos; no obstante, en lo tocante a los horóscopos indivi-

duales, «Petosiris» parece haber dado mayor importancia a la Luna que al Sol, e intentó asimismo apoyar sus informes reuniendo horóscopos de nacimiento. Según Gundel, el así llamado Petosiris es «de ese modo, el precursor del método empírico-estadístico» (Gundel/Gundel 1966, 33). De un modo u otro, estos libros son obras básicas de la astrología del siglo II a. n. e. que no sólo asimilaron los conocimientos mesopotámicos y egipcios sobre los astros, sino que supieron también incorporar hábilmente las tradiciones egipcias en un sistema astrológico de conjunto. No obstante, cabe señalar que este sistema tenía una orientación más mitológica que filosófica y no tenía tantos conocimientos acerca de las bases matemáticas de la astrología. Fueron los autores helenistas los que supieron unir la astronomía y astrología matemática y geométrica con las concepciones filosófico-religiosas de la Antigüedad y que crearon así lo que hoy conocemos como «astrología clásica».

III

LA ASTROLOGÍA DE LA ANTIGÜEDAD

Siendo así el comportamiento de las cosas, y aunque a veces no sea posible evitar errores en la predicción, no por eso se debe despreciar la ciencia en su totalidad. Del mismo modo como no juzgaríamos con desprecio el arte de la navegación aun cuando se producen muchos naufragios, en una profesión tan digna y divina conviene que asumamos con un corazón agradecido todo lo que podamos alcanzar, que no exijamos que todas las afirmaciones tengan siempre una confiabilidad incontestable, como si, con nuestra ciencia, hubiésemos arrendado la sabiduría humana en su totalidad, sino seguir ampliándola y perfeccionarla mediante las inferencias que deban extraerse de otra parte.

Claudio Ptolomeo

No encontrarás ningún erudito judío ni ningún presbítero cristiano que no sea astrólogo o adivino.

Comentario atribuido al emperador Adriano

Cuando se habla de la «astrología clásica», se entiende por regla general el desarrollo de la astronomía y astrología babilónica que se dio en la época romano-helenística y que, en los primeros siglos de nuestra era, la convirtió en la disciplina central de la interpretación de la realidad. No sólo se la incorporó como una de las siete artes en el canon romano de las ciencias con el nombre de *ars mathematica*, sino que se desarrolló hasta convertirse en una suerte de *lingua franca* de aquel tiempo, una lengua en la que

podían entenderse sin dificultad las más diferentes áreas culturales y religiones. El hecho de que se llegara a este resultado se debe a la conjunción de una pluralidad de condiciones sociales, políticas, religiosas y científicas de las cuales sólo es posible presentar en este capítulo las más importantes.

Al encarar estos temas hay que establecer claramente que la cultura romana asimiló primero tradiciones astrológicas foráneas y las integró después en un sistema propio. Si se puede dar crédito a las escasas fuentes sobre el tema, la astrología gozaba de muy poco aprecio en Italia antes de la expansión de los romanos a todo el mundo mediterráneo. El primer documento que atestigua el concepto de *astrología* en el sentido de «observadores de las estrellas» se encuentra en Ennio (230-169 a. n. e.), que menciona también los signos del Zodíaco (citado en Cicerón, *Res publica* I, 18, 30). No obstante, difícilmente pueda inferirse a partir de ello la existencia de una astrología ya configurada. En el siglo II existen referencias a actividades de astrólogos, aunque resulta interesante constatar que las mismas estaban relacionadas con los estratos inferiores de la sociedad. Así, el historiador romano Valerio Máximo (I, 3, 3) habla hacia el año 31 a. n. e. acerca de astrólogos que fueron expulsados de Roma e Italia en el año 139 junto con seguidores del culto foráneo de Zeus Sabazios. En el curso de nuestra exposición constataremos todavía que este tipo de acciones siempre tuvieron lugar en tiempos de inestabilidad e inquietud, porque se suponía que los astrólogos podían soliviantar al pueblo con sus pronósticos. Una actitud semejante muestra también Catón, un aristócrata conservador, cuando, en el año 160 a. n. e., conmina a los supervisores de los establecimientos agrícolas (también esclavos) a que eviten toda consulta a los «caldeos», es decir, a los astrólogos (*De agricultura* I, 5, 4). El hecho de que este peligro no era meramente imaginario quedará documentado hacia el año 100 a. n. e., cuando uno de esos supervisores, un tal Athenio, predijo el éxito de una revuelta de esclavos y se pronosticó a sí mismo como futuro rey de Sicilia. Pese a su predicción, Athenio fue ejecutado después de haber tenido un éxito meramente transitorio. El historiador Diodoro describe a Athenio como un «experto en astrología» (*Historia* XXXVI, 5, 1-4).

Todavía cien años más tarde, Cicerón atestigua la difusión de la astrología en los estratos menos privilegiados de la sociedad, cuando pone en labios de su hermano Quinto una burla sobre aquellos que no saben y se enriquecen con los que saben menos aún:

> Ahora quisiera atestiguar lo siguiente: no acepto ni a los sortílegos ni a los que hacen predicciones por dinero; tampoco a los que invocan a las almas de los difuntos, como tu amigo Apio solía hacerlo; en nada considero tampoco a aquel augur de los marsos, como tampoco a los arúspices de la aldea, a los astrólogos del circo, a los adivinos de Isis y a los intérpretes de sueños: ninguno de ellos es adivino por ciencia o por arte, sino videntes supersticiosos y charlatanes desvergonzados que, o bien son incapaces, o insanos, o están bajo el imperio de la pobreza. No conocen la senda para sí mismos, y muestran el camino a los demás; a quienes prometen riquezas, ellos mismos les piden óbolo. (*De divinatione* I, 132)

Quien aquí habla es el experimentado filósofo y sacerdote –Cicerón era él mismo augur, o sea, intérprete de signos–, que quería preservar el egregio arte de la interpretación del futuro de su apropiación por parte de charlatanes. Más adelante trataré el tema de la discusión filosófica que se esconde detrás de esta polémica (véanse págs. 108-117). Baste aquí hacer referencia a que, al parecer, en tiempos de Cicerón había entre los numerosos adivinos también astrólogos que procuraban ganarse el sustento en el movido entorno del mercado anual alrededor del Circo Máximo. Horacio atestigua en el año 35 a. n. e. de forma personal que también las elites buscaban la orientación de estos astrólogos, mientras que Juvenal, en el año 112 de n. e., se manifiesta seguro de que sólo las mujeres de las capas sociales bajas acudían a ellos (*Sátiras* VI, 582ss).

Una abundante documentación permite demostrar la presencia de una astrología de orientación más bien general y pragmática también en los siglos subsiguientes. Pero el hecho de que la astrología haya alcanzado progresivamente un gran prestigio asimismo en los círculos ilustrados del Imperio romano sólo puede explicarse si se tiene en cuenta la influencia de los eruditos griegos. A partir del siglo III a. n. e., algunos intelectuales romanos mostraron un serio interés por la filosofía y literatura griegas. Cuando los romanos conquistaron Grecia entre los años 229 y 146 a. n. e., no se produjo una marginación de la cultura griega, sino un proceso de asimilación de la misma, proceso que, en realidad, es característico en toda la historia romana. Se comenzó a aprender de los griegos. Los aristócratas tomaron como maestros a eruditos griegos, que muchas veces fundaron escuelas y llegaron a Roma como «embajadores» de su filosofía. Con relación a la astrología tuvo un papel central la escuela estoica. Algunos sospechan incluso que la filosofía estoica de Panecio (hacia 185-109 a. n. e.) y de Posidonio (hacia 135-50 a. n. e.), su sucesor como director de la escuela, fue un factor esencial para el establecimiento de la astrología. Posidonio se estableció en Rodas, desde donde viajó en reiteradas ocasiones a Roma. El mismo Cicerón escuchó en el año 78 sus conferencias en Rodas, y Posidonio llegó a ser gran amigo de Pompeyo, cuya política acompañó y defendió con énfasis. Esta relación es sólo un ejemplo de la forma como una astrología reflexionada filosóficamente suscitó creciente interés entre los eruditos y políticos romanos y llegó incluso a gozar de una enorme reputación como disciplina científica durante la época imperial. Las escuelas filosóficas romanas, que produjeron más tarde dinastías enteras de astrólogos, tuvieron su origen en precursoras griegas y unieron el saber de estas últimas con otras tradiciones existentes dentro del Imperio romano.

En virtud de que la astrología, tal como fue practicada en Roma, no puede entenderse sin un fuerte arraigo en la filosofía y la ciencia griegas, haré primero un esbozo de esas escuelas precursoras, para seguir después la evolución ulterior del pensamiento helenístico en el seno del Imperio romano.

1.
LA ASTROLOGÍA GRIEGA HASTA HIPARCO

La pregunta acerca de cuándo se llegó en Grecia a una profundización seria en las ideas astrales o astrológicas no puede responderse de forma terminante. Sólo en el siglo I a. n. e. se desarrollaron en Grecia concepciones fundamentales con respecto a una interpretación astral del cosmos y del ser humano. Los documentos más antiguos a los que se remite a veces como formas tempranas de astrología griega podemos dejarlos aquí de lado, pues no tienen relevancia. En cambio, es indispensable hacer una breve exposición de las bases especulativas que parten de Platón y sus colegas, puesto que han llegado a adquirir una importancia inestimable para la historia de la cultura europea. Si bien todavía no se asocia con ellas una astrología propiamente dicha, estos filósofos ofrecieron tanto los elementos mitológicos como de cosmovisión sin los cuales no podría haberse formado la astrología posterior.

Los filósofos

Platón

Platón (427-347) es el primer griego que conocemos que relacionó mitológicamente la constitución del firmamento con el destino terrestre. En su diálogo tardío titulado *Timeo*, habla de las estrellas fijas como «seres vivos divinos e inmortales» (*Timeo* 40b). Platón coloca a su vez los planetas en una relación directa con el tiempo, que Dios –el Demiurgo– creó junto con ellos. Dice en *Timeo*:

> Una vez que cada uno de los que eran necesarios para ayudar a crear el tiempo estuvo en la revolución que le correspondía y, tras sujetar sus cuerpos con vínculos animados, fueron engendrados como seres vivientes y aprendieron lo que se les ordenó, comenzaron a girar según la revolución de lo otro, que en un curso oblicuo cruza la de lo mismo y es dominada por ella. Unos recorren un círculo mayor y otros, uno menor; los del menor tienen revoluciones más rápidas, los del mayor más lentas. (*Timeo* 38c-39a)

En una cosmología como ésta se reconoce que, realmente, Platón encaminó todo el esoterismo occidental: hasta el día de hoy, la astrología tiene en primer plano la correspondencia simbólica (en términos de Platón: los vínculos animados) entre los planetas. También la concepción del cosmos como un ser viviente cuyas partes están todas unidas entre sí constituye una convicción inconmovible en el esoterismo y la filosofía de la naturaleza posteriores a Platón.

En *Timeo*, las estrellas, junto con los demás dioses, reciben del Demiurgo el encargo de crear seres vivientes asociando lo mortal con lo inmortal, y de conducir sus destinos de acuerdo a su misma constitución (41c-42e). Esta mitología astral no es astrología en el sentido clásico, como tampoco lo es la importante teoría del «Gran Año» (como se llamará después en Aristóteles), que ya se encuentra plasmada en Platón y que tuvo asimismo una fuerte resonancia. Detrás de estas teorías se esconde la concepción de que los períodos de revolución de los planetas –los «seres vivos»– pueden ponerse en mutua relación. Según Platón, hasta ese momento sólo se prestó atención a los ciclos del Sol y la Luna, pero,

> [c]omo tan sólo unos pocos entienden las revoluciones de los restantes ni se las nombra ni, por medio de la observación, se hacen mediciones relativas, de modo que, en una palabra, no saben que sus caminos errantes de una magnitud enorme y maravillosamente variada son tiempo. Sin embargo, es posible comprender que, cuando las velocidades relativas de las ocho órbitas, medidas por el círculo de lo mismo en progresión uniforme, se completan simultáneamente y alcanzan el punto inicial, entonces el número perfecto de tiempo culmina el año perfecto. (*Timeo* 39c-e).

Cuando ha concluido un Gran Año como el descrito y todos los planetas han llegado de nuevo a su constelación de partida, se produce una «destrucción, a grandes intervalos, de lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego» (*Timeo* 22d). Este mito de la renovación de la Tierra por una «conflagración universal» estaba muy difundido en Grecia. Muchos indicios llevan a pensar que esa doctrina proviene de Persia y que fue transmitida a Occidente a través de los cálculos babilónicos sobre los períodos.

En *Timeo* pueden encontrarse asimismo los primeros comienzos de una rudimentaria doctrina de los aspectos. En efecto: en hipérbole mitológica habla aquí Platón acerca de «danzas corales» de los dioses. En tal danza, algunos de ellos «se unen en los encuentros», y otros, «se oponen» (40c). El cálculo matemático de esta «danza» no era la inquietud de Platón y, en el siglo V a. n. e., tal cálculo resultaba todavía inalcanzable para los conocimientos de los griegos. Algo semejante puede decirse acerca del Zodíaco. Si no se quiere sobrevalorar la reiterada mención de los «doce dioses» (por ejemplo, *Fedro* 246e-247a) o la subdivisión del Reino en doce regiones (*Leyes* 745b) colocándolas en relación con la eclíptica, podemos quedarnos con la suposición de que, de todos modos, Platón debe de haber conocido un estadio previo de la representación del Zodíaco.

Eudoxo

Esta misma circunstancia asume ya un cariz totalmente diferente en Eudoxo de Cnido (408-355), discípulo de Platón. Según muchas fuentes antiguas sabemos que Eudoxo permaneció por un tiempo probablemente prolongado en Egipto, posiblemente entre los años 381 y 380. Hoy resulta difícil establecer en concreto lo que Eudoxo aprendió en su encuentro con los sacerdotes egipcios. Pero nada menos que Plutarco le atribuyó en el siglo I de n. e. una considerable cantidad de enseñanzas astrológicas: entre ellas se cuentan tanto el conocimiento de la doctrina egipcia de los aspectos (*De Iside et Osiride*, cap. XXX) y los nombres de algunas de las constelaciones (cap. XXII) como también la relación entre, por

un lado, el Sol y la Luna, y, por otro, el significado interior del Escarabajo, una constelación situada en el así llamado «Círculo de las doce horas» y en el Zodíaco (concretamente, en Cáncer) (cap. LXXIV-LXXV). En Cicerón (*De divinatione* II, 87) se hace referencia a que Eudoxo habría rechazado la predicción del curso de la vida a partir del día de nacimiento (*dies natalis*). En cambio, parece haber practicado una forma elemental de astrología universal en la que, por ejemplo, cabían predicciones anuales según la posición de la Luna en la noche de Año Nuevo.

No habría que sobrevalorar todo aquello que Eudoxo puede haber aprendido en Egipto. Su importancia estriba más bien en que atestigua el creciente interés de Grecia por las doctrinas astrales orientales. Además, tuvo una influencia decisiva en la astronomía, geometría y matemática posteriores (véase North 2001, 56-64). Con ello, Eudoxo se encuentra en el umbral de la plasmación racional y científica de la astrología, cuyo precursor decisivo fue Aristóteles. A él nos dedicamos en los párrafos que siguen.

Aristóteles

La influencia de Platón en la astrología antigua consistió, como hemos dicho, en su elemento místico, que preparó el terreno para la incorporación de las ideas astrales. El más importante de sus alumnos, Aristóteles (384-322), contribuyó con su modelo explicativo cosmológico y físico a que la astrología científica pudiese hacer su entrada en la Grecia antigua. Aristóteles vio a la Tierra como centro del mundo, rodeada de círculos de planetas y, por último, por el firmamento de las estrellas fijas. El éter es para él el quinto elemento, eterno e inmutable. Todas las otras esferas están relacionadas entre sí y sometidas al movimiento y al cambio, procesos que, en última instancia, siguen un único impulso. Esos movimientos se consideran opuestos: mientras que la esfera de las estrellas fijas, como primer movimiento, encarna el principio de la permanencia, en el segundo movimiento, el de la esfera de los planetas contra el «círculo oblicuo» (o sea, el cinturón zodiacal), se expresa la dinámica de la vida terrestre. Las condiciones y la duración de la vida

en la tierra están determinadas por esos dos movimientos de sentido contrario. Este razonamiento filosófico-metafísico ha sido fundamental para la astrología clásica.

La importancia de Aristóteles se hace visible en otro ámbito: el de la combinación de los cuatro elementos con las cuatro «cualidades originarias» y estados de agregación, que tuvo influencia hasta en la astrología moderna. Aristóteles distinguió las siguientes correspondencias:

Cualidad	*Estado de agregación*	*Elemento*
cálido	seco	fuego
cálido	húmedo / fluido	aire
frío	húmedo / fluido	agua
frío	seco	tierra

Por supuesto, la búsqueda de elementos o cualidades primordiales unitarios es mucho más antigua, y su presencia en Grecia puede documentarse ya a fines del siglo VI a. n. e. En particular los pitagóricos, que atribuían al número 4 una importancia descollante y partían del isomorfismo entre lo matemático y todos los seres, deben considerarse como los precursores de Aristóteles. No obstante, a través de la derivación de las cualidades primordiales y la atribución de sus efectos a la sustancia de los planetas y de otros cuerpos celestes, Aristóteles comenzó a recorrer un camino que fue seguido durante siglos por la astrología en desarrollo. Una influencia importante se dio en particular en la medicina, puesto que el esquema basado en el número 4 y la doctrina de los «cuatro humores» pudo aplicarse de forma excelente al plano corporal y sirvió para clasificar y tratar las enfermedades. Aun cuando Aristóteles tuvo en general una posición crítica ante los pitagóricos, en esta doctrina hizo propias sus posiciones.

Queda por mencionar el hecho de que Aristóteles hizo socialmente aceptable también aquella disciplina que Ptolomeo llamó más tarde astrología mundana. En su obra titulada *Meteorología* [*Meteorologiká*], atribuye las aguas vivas, los terremotos, tormentas y sequías a la aparición de cometas (VII, 344b, 20ss). Según explica el Estagirita, ese tipo de efectos podrían originarse también en eclip-

ses (II, 8, 367b, 5ss); además, reconoce la influencia de astros importantes como Sirio u Orión en el estado del tiempo (II, 5, 361b, 23ss).

No era mi intención postular, a partir de estas pocas estaciones de la filosofía griega hasta el siglo IV de n. e., la evidente presencia de una «astrología». Antes bien, sigue vigente lo que Franz Boll formulara hace ya más de cincuenta años: «Es erróneo creer que, hasta ese momento, la interpretación de los astros haya tenido algún papel en la civilización griega. Ni Platón ni Aristóteles, ni siquiera los pitagóricos, se han preocupado por la actividad o las prácticas de los "caldeos"» (Boll 1950, 67). No obstante, es necesario tener en cuenta la filosofía griega porque la misma indica por qué las tradiciones astrológicas provenientes de Oriente fueron asumidas de forma tan fecunda en Grecia. Y no sólo la astrología de la Antigüedad tardía, sino también la medieval y la moderna han continuado utilizando de múltiples maneras los modelos cosmológicos desarrollados por Platón y Aristóteles.

La transmisión de la astrología babilónica: Beroso

Se plantea ahora la interesante pregunta acerca de los caminos por los cuales llegaron las ideas babilónicas al ámbito cultural helenístico. Afortunadamente, nos es posible reconstruir adecuadamente esos caminos. Los que sabían griego y transmitieron las enseñanzas astrológicas hacia Occidente fueron principalmente eruditos babilonios, entre los cuales reviste particular importancia Beroso, un sacerdote del dios Bel (Marduk). Vitruvio (*De architectura* IX, 6, 2) relata que Beroso fundó una escuela de astrólogos en la isla de Kos. Tal como puede sospecharse a partir de otros fragmentos sobre Beroso, esa fundación podría datarse en torno al año 281 a. n. e. Su reputación –como, en general, la repercusión de la escuela de astrólogos de Kos– era enorme. Plinio el Viejo (*Maior naturalis historia* VII, 37, 123) relata que Beroso era tan reverenciado todavía en la época imperial «a causa de sus predicciones divi-

nas» que se le dedicó una estatua en la que la lengua estaba recubierta de oro.

Se puede afirmar con bastante certeza que Beroso es el autor de las *Babiloniacas*, es decir, de los *Relatos Babilónicos*, que abarcaban desde los comienzos hasta Alejandro Magno y en los cuales se hacían accesibles a un público de habla griega conocimientos esotéricos orientales. Como tantas otras veces en los escritos de la Antigüedad, los originales de estos *Relatos* se han perdido. Sin embargo, los fragmentos citados en autores grecorromanos permiten reconstruir algunos de los contenidos del texto. Según ellos, además de hablar de las teorías sobre los cometas y de otras doctrinas generales, Beroso se refirió también al Año Universal, tema que fue retomado muchas veces en tiempo posterior justamente desde la perspectiva histórico-religiosa. En Séneca encontramos la siguiente referencia:

> Beroso |...| afirma que el curso de los astros determina el tiempo de una conflagración y el de un diluvio. Un incendio asolará la tierra cuando todas las estrellas, que ahora recorren órbitas diferentes, coincidan en Cáncer |...|; una inundación tendrá lugar cuando la multitud de las mismas estrellas se encuentre en Capricornio. Lo primero es producido por el solsticio de verano; y lo segundo, por el solsticio de invierno. (*Naturalium Quaestionum*, III, 29)

Tal como puede constatarse en este pasaje, la referencia a Babilonia no es para nada simple, pues, tal como se ha indicado más arriba en Eudoxo, la doctrina de la conflagración universal era conocida en Grecia ya desde mucho antes, y algunos fragmentos asocian lo que se atribuía a Beroso con doctrinas egipcias de Hermes Trismegisto. No obstante, el hecho de que en Beroso se estaba transmitiendo pensamiento verdaderamente babilónico puede señalarse en fragmentos citados por Eusebio y Sincelo. Según estos testimonios, en el libro segundo de sus *Babiloniacas*, Beroso enumeró los «reyes de los asirios», desde Aloro, el primer rey de Babilonia, hasta Xisutro, durante cuyo período de gobierno se sitúa el acontecimiento del primer gran diluvio (véase Burstein 1978, 18s). Los tiempos de gobierno de los reyes ascienden a 120 *saroi*. Como

un *sar* acadio comprende un período de 3.600 años, sumando los tiempos de gobierno de los reyes se llega a un período de 432.000 años. No obstante, esos 120 *saroi* implican sólo una quinta parte del tiempo universal, que, de ese modo, asciende a 2.160.000 años (600 *saroi*). Esta cifra surge del fragmento referido, pues Beroso habla allí de «anotaciones que se conservan en Babilonia con gran cuidado y que se extienden por un período de tiempo de alrededor de 2.150.000 años». Hoy en día se parte de la base de que, con esta doctrina, al período exacto de 2.148.000 años hay que agregar una suerte de «tiempo escatológico» de 12.000 años, cuyo comienzo Beroso hace coincidir con la época de Alejandro Magno. Al final, probablemente se encontraba una catástrofe universal. Como estos sistemas de números sólo se utilizaron en Babilonia, no puede haber duda alguna acerca del origen de estas enseñanzas. El origen babilónico surge, además, de que la cifra de 2.160.000 es divisible por 60^3, un sistema de cálculo que se extendió de Babilonia hacia India, pero que se diferencia claramente del sistema griego.

Con Beroso nos encontramos por vez primera de forma expresa con una expectativa escatológica matemático-astronómica basada en los ciclos planetarios (y no en los mitos astrales, como en Platón). En este contexto es importante que los mencionados 432.000 años surgen de los tiempos de revolución de los dos planetas exteriores, Júpiter y Saturno: 432.000 años corresponden a 14.400 revoluciones de Saturno y, al mismo tiempo, a 36.000 revoluciones de Júpiter.

En los siglos subsiguientes, la teoría del Gran Año se extendió cada vez más, experimentó una u otra modificación e influyó finalmente en la política de los emperadores romanos. Basándose en la escuela de astrólogos de Kos puede ilustrarse cómo se dio el desarrollo ulterior de la astrología, no sólo por la aplicación del saber recibido de la tradición, sino sobre todo a través de las observaciones e investigaciones propias que allí se realizaron. Los astrólogos célebres fueron incorporados a los libros de historia, primero Calipo (hacia el año 330 a. n. e.) y, después, el famoso Hiparco de Nicea, sobre quien hablaré en los párrafos que siguen.

Hiparco calcula la precesión

Si en el momento del equinoccio de primavera, en marzo (en el hemisferio norte), se anota la posición del Sol con relación a las constelaciones, después de cierto tiempo se constata que la misma se desplaza lentamente con respecto al Zodíaco. Este fenómeno proviene del hecho de que el eje de la Tierra no rota de forma estable en torno al Sol, sino que experimenta un mínimo movimiento pendular. En el primer milenio antes de Cristo, el así llamado «punto de primavera» se encontraba en Aries, razón por la cual se habla hasta el día de hoy del «punto de Aries». Pero esta nomenclatura induce a error, puesto que, después de cierto tiempo, el «punto de Aries» ya no se encontraba más en Aries, sino en Piscis o, más adelante, en Acuario. Aquí nos encontramos de nuevo con el problema del desplazamiento de las constelaciones y signos del Zodíaco del que ya nos hemos ocupado en el contexto de la astrología babilónica.

Como actualmente se sabe, el avance del punto de primavera, movimiento que en latín se denomina *praecessio*, acontece con una velocidad de algo más de 50'' de arco por año, o sea, alrededor de 1° cada 72 años. De allí surge que, en promedio cada 2.160 años, el Sol cambia de signo zodiacal en el equinoccio de primavera (boreal) y «recorre» todos los signos en un período de casi 26.000 años. También este período puede considerarse como un «Gran Año» que admite múltiples cargas mitológicas. Entre los siglos III y II a. n. e. se produjo el paso del punto de primavera al signo de Piscis, razón por la cual se suele hablar del comienzo de la «era de Piscis». El hecho de que también hoy en día un fenómeno semejante tenga gran influencia en las configuraciones religiosas e histórico-culturales puede verse en la abundante especulación acerca del nuevo cambio de signo del punto de primavera, esta vez en el segmento de Acuario. La «era de Acuario», que se inicia actualmente, se ha convertido (a raíz o a pesar de la gran vaguedad de la interpretación) en un modelo central de identificación para el movimiento *new age* de la segunda mitad del siglo XX.

Pero permanezcamos en la Antigüedad. Según el prolongado tiempo de observación durante el que actuaron los astrólogos mesopotámicos se puede partir de la base de que, ya en la astrología temprana, se había adquirido un conocimiento sobre el fenómeno de la precesión. Lo mismo puede afirmarse también acerca de las tempranas construcciones europeas con función de calendario, puesto que la posición del Sol se había desplazado claramente después de algunos cientos de años. No obstante, no existe documentación que demuestre que, en Mesopotamia (y menos aún en la antigua Europa), se haya podido calcular el *valor* de la precesión. Este logro pertenece a Hiparco (hacia 190-120 a. n. e.), que se dedicó intensamente tanto a la astronomía babilónica como asimismo a la geometría y aritmética griegas (véase North 2001, 75-84). Aparte de muchos otros cálculos astronómicos –por ejemplo, la creación de un catálogo de estrellas sobre el que Ptolomeo basó tiempo después sus estudios–, Hiparco averiguó el valor matemático de la precesión, fijándolo en alrededor de 1° cada cien años, cifra que se acerca bastante a la magnitud exacta. Este dato también está apoyado por Ptolomeo.

Si se tiene en cuenta lo grande que era el interés de las culturas antiguas por el cálculo y la interpretación de períodos, «Grandes Años» y ciclos planetarios, puede suponerse que un descubrimiento como el de Hiparco debe de haber causado gran sensación. De un modo u otro, su descubrimiento coincidió precisamente con la época en que el punto de primavera cambió de Aries a Piscis, hecho que hubiese dado pie a interpretaciones de gran alcance. Lamentablemente, en este punto no podemos sino hacer especulaciones, puesto que en las fuentes antiguas no se hace ninguna referencia explícita al paso del punto de primavera. Hay también científicos que consideran probable que el descubrimiento de Hiparco haya tenido una fortísima resonancia en las religiones de su tiempo, llegando incluso a sospechar que el culto de Mitra haya surgido fundamentalmente a raíz de la determinación astronómica de un cambio de época. Más adelante entraré a considerar el tema en un capítulo propio, pues, aun cuando esta tesis pueda ser exagerada, no cabe duda de que la combinación de diferentes modelos de

periodización –por ejemplo, la «Gran Conjunción» de Júpiter y Saturno, asociada con las «semanas anuales» o bien con el lugar del punto de primavera– demostró ser sumamente importante para todas las religiones de la Antigüedad.

2.
EL ASCENSO DE LA ASTROLOGÍA HASTA CONVERTIRSE EN ROMA EN LA PRINCIPAL TÉCNICA DE INTERPRETACIÓN DEL TIEMPO

Las escuelas filosóficas y la astrología

Como hemos dicho, la astrología no había aparecido en Roma por sí misma, sino por el encuentro con culturas en las que los conocimientos astrales estaban ya muy desarrollados. Más arriba hemos hecho referencia a que, sin la influencia de los filósofos griegos, el fuerte ascenso de la reputación de la astrología hubiese sido impensable. En el curso de los siglos II y I a. n. e., la reflexión sobre el mundo, el cosmos y los dioses pasó a ser una actividad que los romanos desarrollaban con gusto. A menudo, la motivación no provenía tanto de un profundo interés por la reflexión teórica –puesto que seguía prevaleciendo la orientación hacia la actividad práctica y pública– como del sentimiento de que la cultura griega era visiblemente superior a la propia y de que, de alguna manera, había que tomar posición ante ella. La absorción de la cultura ajena demostró ser el camino apropiado.

En esa época se sentaron las bases para profundizar en la astrología, y éstas no han cambiado prácticamente nada en sus líneas principales hasta el día de hoy. Sea que se trate de los propugnadores de la interpretación astrológica del mundo o de sus impugnadores, los modelos desarrollados en la época romana siguieron siendo constitutivos de las discusiones posteriores. Por eso, quisiera ilumi-

nar algunas de esas aportaciones, aunque concentrándome en cuestiones tan discutidas en aquella época como las del fatalismo, del determinismo y la libertad humana, así como del modelo cosmológico que sirvió para respaldar la afirmación de la existencia de una relación causal entre los astros y los seres humanos. Pese a que se suele atribuir las diferentes posturas a determinadas «escuelas filosóficas», tal sistematización no representa de forma adecuada las discusiones reales. Muchas veces se asumían unos argumentos de la posición contraria a pesar de que se rechazaban estrictamente otros. Por eso, lo más adecuado parece ser una presentación basada en ámbitos temáticos.

Hasta qué punto es ineluctable el destino? «Heimarmene» y «Sympatheia»

Una perspectiva importante desde la cual se juzgaba la astrología era la pregunta sobre hasta qué punto estaba determinado el destino humano, si se lo podía conocer con antelación y qué poderes intervenían en su determinación. Es obvio que, en este contexto, la argumentación filosófica se convierte muy rápidamente en religiosa. Gran influencia tuvo en estas discusiones el estoicismo, una línea filosófica griega que se extendió rápidamente en Roma y fue sostenida en escuelas de gran renombre. Su importancia para la astrología puede verse cuando se analizan más de cerca dos conceptos desarrollados por ella: los de *heimarmene* y *sympatheia*.

Los estoicos consideraban que la ley de causalidad era fundamental para toda explicación acerca del mundo. Como no hay nada que no esté determinado por una causa, no hay en el cosmos lugar alguno para casualidades y acontecimientos aleatorios, en particular frente al hecho de que todas las series de causas están relacionadas entre sí y el mundo en su conjunto forma una unidad. Los estoicos denominaban esos mecanismos de funcionamiento necesario con el concepto de *heimarmene*, que significa ante todo simplemente «destino». No obstante, es poco lo que la *heimarmene* tiene en común con nuestro concepto de destino. La *heimarmene* es más bien una cifra para designar el carácter del cosmos en cuanto

regido por leyes, algo que, sin embargo, no debe considerarse como estático, sino como un sistema dinámico de fuerzas que se desarrolla y modifica a través de procesos propios de un ser viviente. Por eso, la *heimarmene* se designa a veces como *enérgeia*, o sea, como «fuerza» que impulsa al mundo, y como *ousía*, o sea, como «ser» (sustantivo), como alma del mundo que representa de alguna manera la fuerza personificada. En tal sentido, la *heimarmene* puede describirse incluso como una diosa responsable de velar por las causalidades.

El concepto de *sympatheia*, que en griego significa «compasión» en el sentido de «padecer con», tiene inmediata relación con el de *heimarmene*. Cuando todas las partes del cosmos se consideran relacionadas entre sí, los principios causales operan de forma simultánea sobre todas esas partes. La relación entre los diferentes planos del cosmos, aun estando todos ellos sometidos naturalmente a la causalidad, puede interpretarse como una relación de *correspondencias*. Para la astrología, esto tiene como consecuencia que los astros, que son parte del alma del mundo al igual que los hombres, se encuentran en una relación dinámica de correspondencia con el mundo terreno, y su observación permite, por tanto, obtener información sobre procesos que se dan en el ámbito mundano. Es evidente que este modelo puede relacionarse de forma inmediata con el principio hermético que dice «como arriba, así también abajo».

Según lo dicho se plantea la interesante pregunta acerca de si acaso puede hablarse todavía de una libertad humana, cuando el destino entero –el *fatum*, como decían los romanos– está fundado en el influjo causal de la *heimarmene*. Muchos críticos interpretan la *heimarmene* como una necesidad compulsiva impuesta por los astros y afirman que este hecho constituiría el fin de toda ética, puesto que el hombre ya no puede ser responsable de sus propios actos. Sin embargo, esta crítica reduce la postura de los estoicos, tal como puede reconocerse en el ejemplo de Séneca (hacia 4-65 de n. e.). Este filósofo romano es uno de los representantes más conocidos de la filosofía estoica, que se enfrentó especialmente con cuestiones relacionadas con el recto obrar y la «buena vida». Séneca, que en sus obras revela poseer un conocimiento

preciso de las doctrinas astrológicas, tenía una relación ambivalente con la cuestión de la *heimarmene*. Por un lado, parte de la necesidad ineludible y de la predeterminación del destino, en particular en lo tocante al universo en su conjunto; por el otro, sin embargo, saca una y otra vez el tema de la responsabilidad del ser humano libre frente a su destino terreno. En su obra *De providentia*, dice Séneca de forma inequívoca: «Los hados nos guían, y la hora del nacimiento ha determinado ya cuánto tiempo le queda por vivir a cada uno» (5, 7). Como nada es casual, y «los asuntos privados y públicos están concatenados en una larga serie» (ibídem), lo mejor es entregarse confiadamente al propio destino y ponerse con coraje a su disposición (de donde proviene el conocido concepto de la «serenidad estoica»). En efecto: lo ineluctable es al mismo tiempo lo más apropiado y lleno de sentido para el desarrollo de lo personal y de lo público –tal es la suposición optimista de base. Esta suposición induce a Séneca a afirmar que el hombre no está en modo alguno abandonado a un mecanismo ciego, sino que su responsabilidad estriba en el reconocimiento de su destino. En este sentido, la frase más célebre atribuida a Séneca en las obras de Cicerón dice: «Los hados conducen al que quiere y arrastran al que no quiere» («*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*» |*Epistolae* 107, 10|). Con otras palabras: el que posee el conocimiento de su destino y actúa en consonancia con la necesidad cósmica es, en realidad, libre, y asume con dominio y soberanía sobre sí mismo las obligaciones que se le han impuesto. Esta paradójica afirmación no ha convencido a todos y siguió siendo objeto de constante debate filosófico hasta la Modernidad, como puede observarse, por ejemplo, en la célebre afirmación de Kant en el sentido de que libre es quien se dicta a sí mismo sus leyes.

La escuela estoica retrocedió con el correr del tiempo frente a otras orientaciones filosóficas. Entre las causas de este proceso pueden mencionarse las modificaciones que afectaron no sólo los debates filosóficos, sino también los procesos sociales y políticos de los primeros siglos de n. e., y que crearon un nuevo clima filosófico e intelectual. El platonismo medio y el neoplatonismo superaron pronto a la Stoa y pasaron a ser el nuevo planteamiento explicativo de

la astrología. El neoplatonismo asumió ciertamente aspectos de la doctrina estoica, por ejemplo, la idea del cosmos como ser viviente, o el impacto de la acción de los planetas. Pensadores como Filón de Alejandría (siglo I de n. e.) y, tiempo después, el más importante de los filósofos neoplatónicos, Plotino (205-270), relacionaron esos pensamientos con ideas herméticas y de mitología astral en el sentido de Platón y crearon de ese modo un modelo que, si bien reconocía la *heimarmene* como principio del destino, planteaba al mismo tiempo la expectativa de una redención del hombre. En el capítulo 3 de esta obra trataré las consecuencias que esta modificación trajo consigo para las religiones de la Antigüedad tardía.

Aquí, en cambio, quisiera considerar otro debate que determinó de forma esencial el discurso de la Antigüedad sobre la astrología y que es preciso conocer si se quiere entender por qué incluso los críticos de la astrología no cuestionaron en absoluto las asunciones fundamentales de esa disciplina. En efecto, su crítica no se dirigía contra la astrología en cuanto tal, sino contra una forma determinada de fatalismo astral que detectaban en muchos astrólogos de la época. Lo explicaré utilizando como ejemplo a Cicerón.

La crítica contra la astrología fatalista: el ejemplo de Cicerón

Fue el filósofo griego Carnéades (214-129 a. n. e.) quien, ya en el siglo II antes de nuestra era, planteó los argumentos esenciales que estuvieron en el centro del enfrentamiento crítico con la astrología. Situado por completo en la tradición de Platón, Carnéades fundó una así llamada «Nueva Academia», en la que hico de la *skepsis* filosófica el instrumento decisivo y absoluto de la reflexión. Cuando fue a Roma, en el año 156, dio muy pronto que hablar, pues negó la posibilidad de cualquier demostración definitiva y desarrolló una teoría de la probabilidad que sólo reconocía diferentes grados de probabilidad, pero no una certeza última. El método de la duda académica pasó a ser la suma y esencia de esta escuela, y renombrados filósofos romanos posteriores siguieron desarrollando en sus escritos las teorías de Carnéades. Entre ellos cabe mencionar también a Marco Tulio Cicerón (106-43 a. n. e.), que, en su célebre obra

De divinatione, expuso los argumentos más importantes de Carnéades contra la astrología y los hizo accesibles al público romano.

En *De divinatione*, escrita durante los últimos años de su vida, Cicerón discute las diferentes técnicas de la visión de futuro que estaban de moda en aquel tiempo: la aruspicina (predicción basada en las entrañas de las aves), el augurio (interpretación de signos indicativos), el sortilegio y la astrología, además de los métodos «naturales» de interpretación, es decir, los sueños y los éxtasis. Cicerón introduce su mordaz crítica contra la astrología con las siguiente palabras: «Pasemos a considerar las concepciones antinaturales [*monstra*] de los caldeos» (II, 87). En primer lugar, explica las posiciones fundamentales de la corporación astrológica revelando estar familiarizado con las técnicas más importantes; después, pasa al contraataque y exclama: «¡Oh, delirio increíble!, que no todo error debe considerarse simple estupidez» (II, 90).

En lo esencial, son seis los argumentos que presenta Cicerón: la primera objeción afirma que los astrólogos parten de presupuestos no avalados por las investigaciones astronómicas, pues, como los planetas son infinitamente distantes entre sí, no pueden tener una influencia igualmente intensa sobre los hombres, como lo afirman los astrólogos. Si se observa la discusión de aquella época, se constata que esta crítica estaba dirigida hacia los seguidores del modelo causal. Pero había otros a quienes Cicerón conocía seguramente muy bien y no podía incluir en este argumento, como es el caso de Gémino de Rodas, que, en el siglo I antes de nuestra era, trató la cuestión de si los astros podían ser realmente causa de influencias en el mundo o si sólo las señalaban (Gémino II, 1, 5ss; I, 17, 1-38). Una visión semejante correspondía asimismo al concepto de *sympatheia* y al pensar «hermético» en correspondencias, que contaba con muchos seguidores.

La segunda objeción se funda asimismo en consideraciones astronómicas y apunta a que, en las distintas latitudes, las constelaciones difieren mucho, hecho que los astrólogos no tienen suficientemente en cuenta. Una vez más cabe preguntarse hacia qué escuela se dirige la crítica de Cicerón, puesto que, ya en la temprana época imperial, los círculos profesionales consideraban necesario calcular

tanto el horóscopo, es decir, el Ascendente, como también el *medium coeli*, el punto culminante (Bouché-Leclerq 1899, 257ss). En Manilio, Vettio Valente, Fírmico Materno y Ptolomeo encontramos reglas para averiguar los ejes principales del horóscopo. Pero sobre todo hay que hacer mención de la obra titulada *Anaphorikós*, del astrónomo Hipsicles, que vivió hacia el año 175 a. n. e. Este estudioso desarrolló un método de cálculo que, aun cuando se lo presente de forma ejemplar para el clima (la latitud) de Alejandría, puede aplicarse a todas las latitudes tan pronto como se indique la duración del día más largo para el respectivo clima.

La tercera objeción de Cicerón plantea la «disimilitud del cielo» (93), aunque, esta vez, refiriéndose a las condiciones climáticas en el momento del nacimiento: «Pero ¿qué demencia es esta que, a pesar de los enormes movimientos y mutaciones en el cielo, no interese para nada qué viento, qué lluvia, qué tempestades hay en los diferentes lugares?» (94). Con esta pregunta, Cicerón quiere señalar la contradicción de que, por una parte, se consideran periféricas influencias tan importantes, mientras que, por otra, ha de influir causalmente en el nacimiento «aquello tenue, imposible de percibir con los sentidos y sólo difícilmente con la inteligencia» (ibídem).

La cuarta objeción tiene que ver con las importantes diferencias que existen entre las distintas culturas, como los indios, los persas, los etíopes y los sirios. En virtud de tales divergencias, afirma Cicerón, es extraordinariamente importante tener en cuenta el lugar del nacimiento y la plasmación social que el mismo conlleva. Este argumento ha sido muy discutido (entre otros, por Filón de Alejandría), y astrólogos renombrados intentaron llegar a una solución del problema. Si, en el marco de la interpretación horoscópica, Manilio invita a sus discípulos diciéndoles: «Pensad en el sonido de tantos tipos de voces, de lenguas, y en los usos y costumbres, que se asemejan al clima de las regiones» (*Astronomica* IV, 731s), Cicerón difícilmente puede haber tenido en vista una escuela semejante al formular su crítica. Su argumentación sólo tiene sentido si se la refiere a la forma menoscabada de la «astrología vulgar».

La quinta objeción también ha sido presentado por muchos autores, incluso hasta el día de hoy. Cicerón pregunta «si todos

aquellos que cayeron en la batalla de Cannae pertenecían a un mismo astro, pues todos tuvieron la misma muerte» (97). Éste es un importante problema astrológico, pues los intérpretes de los astros tienen que partir realmente de que aquellos soldados, al igual que los habitantes de una ciudad atacada por la peste o las víctimas de una catástrofe natural, tienen que tener horóscopos semejantes. Aun cuando Cicerón insiste expresamente en que el argumento surgió de su propia mente, no hay duda de que está recurriendo a Carnéades. Los astrólogos sospechaban que una muerte violenta podía determinarse basándose en determinadas características horoscópicas, especialmente cuando Marte y Saturno estaban en aspectos difíciles respecto del Sol y la Luna; a partir de la posición de los signos de Marte y Saturno llegaban incluso a poder interpretar si era más probable que un ser humano fuese a morir por ahorcamiento o por asfixia. Sobre la muerte en una batalla escribe Fírmico que un hombre con acentuación en Sagitario sería cruelmente ultimado en guerra (*Mathesis* VIII, 27).

¿Cómo procuraron los especialistas refutar las objeciones de Cicerón? A más tardar desde Ptolomeo (siglo II) se impuso la concepción de que, en determinados contextos –en guerras y en asuntos atinentes a la sociedad en su conjunto, el horóscopo individual estaba subordinado al horóscopo del rey o del Estado, así como a las posiciones de los planetas en una astrología mundana de la época en cuestión.

> Los acontecimientos de reinos enteros son suscitados por causas más vastas y graves que los de las vidas humanas individuales. En virtud de que, siempre, las causas más débiles de la naturaleza están subordinadas a causas más poderosas, del mismo modo como los efectos parciales se inscriben dentro de grandes efectos generales, es necesario que conozcamos antes los destinos generales si queremos someter a consideración destinos individuales que sólo son parte del gran conjunto. (Ptolomeo, *Tetrabiblos* II, 1)

Esta manera de ver es sostenida hoy en día por la astrología mundana, a pesar de que la consideración casi exclusiva del horóscopo individual pierde muchas veces de vista ese contexto.

Como última objeción a la astrología cabe mencionar la constatación de Cicerón de que la mayoría de los pronósticos de los astrólogos, simplemente, no se han hecho realidad. A cuántos soberanos se les vaticinó erróneamente que

> no morirían sino en la vejez, en su propia casa y en el esplendor de su celebridad. Así, me parece muy extraño que haya todavía quien crea a aquellos cuyas predicciones son refutadas a diario por la realidad de los hechos. (99)

Esta apreciación fue tan discutida en tiempos de Cicerón como en la actualidad. Si bien Cicerón pudo convencer a muchos contemporáneos suyos de la lógica de su objeción, cien años después, el discurso asumió una dirección totalmente diferente. De pronto se había constatado que un buen astrólogo podía predecir realmente la muerte de un gobernante, y que había ejemplos célebres al respecto, acerca de los cuales hablaré más adelante.

Éstos son los argumentos más importantes que aduce Cicerón en contra de la astrología. Enumeremos sólo brevemente algunos otros: la influencia de los padres, que, a través de la generación, determinan de forma evidente el aspecto y el carácter de su hijo; el hecho de que personas que nacen al mismo tiempo pueden sufrir destinos totalmente distintos (el célebre argumento de los mellizos); el hecho de que seres humanos con un impedimento de nacimiento sean capaces, a veces, de superar ese déficit «fatal» por medio de su esmero y su fuerza de voluntad; y, por último, que, si asumiésemos las premisas de la astrología, deberíamos partir también en los animales de una constelación de nacimiento: «¿Podría acaso decirse algo más absurdo que eso?» (98).

Resumiendo, podemos constatar que Cicerón expuso con una brillantez hasta ese momento única las discusiones de la Nueva Academia, que habían sido presentadas en especial por Carnéades y Panecio. No obstante, habría que ser cauteloso al formular un juicio. Incluso en pasajes dialogados que Cicerón designa expresamente como su propia voz, presentó algunas veces argumentos que provienen de la historia de la filosofía. Por encima de todos ellos, constituyendo el punto arquimédico de su pensamiento, se encuentra el inquebrantable escepticismo según el cual no existen verdades definitivas que pudiesen imponerse a los hombres de forma incuestionable. Marie Theres Fögen constata con razón: «Con *De divinatione*, Cicerón [...] no quiso hacer ni una confesión personal de (no) creencia ni socavar tampoco los métodos romanos tradicionales de explicación del mundo» (1993, 258). La actitud de la Nueva Academia, que aspira a alcanzar un conocimiento objetivo, se expresa asimismo en el hecho de que, durante toda la vida, Cicerón cultivó la amistad con filósofos aun cuando sostenían posiciones totalmente diferentes de la suya, por ejemplo, con Posidonio, Varrón y Nigidio Fígulo. Tanto Posidonio como Varrón eran seguidores ilustrados de la astrología, de modo que tenemos que excluir la posibilidad de que Cicerón haya desconocido las técnicas usuales y, por ello, haya formulado un juicio apresurado. En algunos pasajes de sus diálogos, Cicerón apoya también la astrología (véase *De divinatione* I, 17s), de lo que surge claramente que su ataque no se dirige contra la astrología en general, sino contra su rama fatalista y determinista.

He expuesto extensamente la postura de Cicerón porque muchos de sus argumentos han sido presentados de forma reiterada en los siglos subsiguientes. La discusión sobre el fatalismo, la libertad humana, las influencias de la socialización y del entorno y la complejidad de los factores de interpretación ha agitado una y otra vez los ánimos. Ella repercute en los fundamentos sistemáticos de la interpretación astrológica del tiempo.

Signos celestes y alta política: el ejemplo de Virgilio

El año 44 a. n. e., cuando Cicerón escribía su obra sobre la adivinación, fue una cesura profunda en la historia de Roma, pues ese año tuvo lugar el asesinato de Julio César y el imperio se encontraba envuelto en una gran inquietud. A ello se agregaba que el poder militar de los partos en Oriente suponía un peligro constante. En tal situación se reaccionaba ante acontecimientos celestes

con mayor sensibilidad de lo que normalmente era el caso. Ese año 44, cuando un cometa surcó el cielo de Roma, se estableció de inmediato una relación con la muerte de Julio César y se afirmó que el *sidus iulium* («el astro de Julio [César]») era una prueba de que el soberano había sido llevado a las estrellas y seguía viviendo en Venus, en Leo o, también, en Libra. Tales relaciones entre el poder soberano y el mundo astral se establecieron de forma creciente y, en el período imperial temprano, no hubo casi ningún potentado que no se esmerara por hacer referencia a constelaciones planetarias u otros signos celestes para legitimarse. Por supuesto, la referencia a un cometa era rara, puesto que, por regla general, esa aparición se interpretaba como un mal augurio. En ese sentido, el *sidus iulium* fue una gran excepción, pero tuvo también cierta variabilidad que permitía a los intérpretes, en situaciones especiales y frente a los intereses del emperador, modificar la interpretación tradicional.

Así pues, el año 44 fue una situación especial. Por todo el imperio circulaban pronósticos de un inminente cambio fundamental en la historia del mundo, y muchos intelectuales en Roma y otros lugares especulaban sobre el comienzo de una nueva era que, en la esperanza de muchos, debía ser la Edad de Oro. En este marco tuvo una importancia descollante la Cuarta Égloga de Virgilio (70–19 a. n. e.), que el poeta compuso probablemente hacia finales del año 41 a. n. e., cuando todavía no se atisbaba en absoluto un cambio positivo de la historia. Virgilio dedicó el poema a su mecenas y amigo C. Asinio Pollio, seis años mayor que él. Asinio Pollio había sido elegido cónsul para el año 40, pero sólo había podido asumir su cargo hacia finales del verano de ese año. En la casa de Pollio se esperaba para el año 41 el nacimiento de un heredero del hombre de la familia, razón por la cual resuenan en muchas partes de la égloga alusiones a un horóscopo noble, aun cuando siempre sublimadas en una expectativa de salvación universal.

La «última era» descrita por Virgilio es al mismo tiempo el regreso de la Edad de Oro de Saturno y el nacimiento de un descendiente divino de Júpiter (sobre todo este tema véase Boll 1950, 332–368; Strobel 1987). De ese modo, Virgilio conecta con la antigua doctrina del Gran Año y de la renovación cíclica del mundo, expuesta más arriba. De los versos 4 a 10, Virgilio dice que la Virgen (Virgo), que en la Edad de Oro había abandonado como *Dike* su lugar de acción en el cielo, había regresado y, entonces, se había iniciado el tiempo del «caro vástago de Dios, el gran descendiente de Júpiter». La relación mitológica entre Saturno y Virgo tiene también un núcleo astronómico, puesto que, para el solsticio de invierno, el 21 de diciembre, cuando, a medianoche, el Sol entra en el signo de Capricornio (cuyo regente es Saturno), aparece en el horizonte oriental el signo de Virgo. Ésta funciona, pues, de alguna manera como comadrona del nuevo Eón, lo que constituye un motivo adaptado siempre de nuevo hasta en nuestra era, también en el mito de la concepción virginal. Para Virgilio, Lucina, la hermana de Apolo, está relacionada con Virgo. En el pensamiento griego, Lucina corresponde a su vez a Eileithia, cuya representación como comadrona está frecuentemente documentada.

Aparte de la tradición de la doctrina del Gran Año, impulsaron también la composición de la Égloga de Virgilio toda una serie de manifestaciones astronómicas ocurridas entre los años 44 y 40: no sólo el mencionado cometa, sino también y particularmente posiciones especiales del planeta Júpiter y una concentración de planetas en el signo de Capricornio entre el 24 de diciembre del año 41 (fiesta de Helios-Apolo) y el 6 de enero del año 40 (fiesta del nacimiento virginal del niño Aión). Además, ese día Júpiter se hacía estacionario, circunstancia que parecía plantear de nuevo y con énfasis la pregunta por el futuro soberano de la Edad de Oro. El hecho de que, con una interpretación semejante, el joven Virgilio representaba una difundida expectativa puede reconocerse en la circunstancia de que, en el año 41, se acuñaron monedas en las que, además del Sol, la Luna y los cinco planetas, se encontraba la inscripción *SAECULI FELICITAS* (cuyo sentido equivale a «era de felicidad»).

La historia de la vida de C. Asinio Gallo, a quien se dirige la promesa de la Cuarta Égloga, muestra de forma clara qué valor se atribuía al poema de Virgilio. Augusto, hijo adoptivo de Julio César, estaba obviamente informado sobre el horóscopo favorable del

hijo de Pollio y lo protegió cuanto pudo. En el año 17 a. n. e., Asinio Gallo recibió la alta distinción de cooperar como responsable en la realización de las renombradas celebraciones seculares en calidad de *Quindecimvir sacris faciundis*. Para esta importante escenificación de poder religioso y político se acuñaron nuevas monedas, en las cuales figuraba, junto al nombre de Augusto y la inscripción *LUDI SAECULARES* («Juegos del siglo»), una estrella. Augusto parece haber considerado incluso la posibilidad de que Asinio Gallo fuese su sucesor, pero, finalmente, decidiría en sentido contrario.

Augusto (63 a. n. e.–14 de n. e.) fue el primer emperador romano que plasmó de forma explícita su política según perspectivas astrológicas. Su día de nacimiento era el 23 de septiembre (el equinoccio de otoño boreal), razón por la cual se partió de la base de que había sido concebido en el solsticio de invierno del año 64, es decir, bajo el signo de Capricornio. Ésta es la razón por la cual, a lo largo de todo el período imperial de Augusto, se subrayó la temática capricorniana. Se tomaron medidas para que el pueblo conociera el horóscopo del emperador y para que la figura de Capricornio apareciera, junto a la célebre *Gemma Augustea*, en todas las monedas que se acuñaran. Otra confirmación de sus reivindicaciones de poder soberano recibió Augusto a través del *sidus iulium*, cuya interpretación en el sentido del César apoyó expresamente, así como a través de otras manifestaciones astrales de los años subsiguientes. Como es evidente, el entonces triunviro tenía que aplicar las promesas de un nuevo eón, en especial las de Virgilio, también a su familia, en la cual se produjeron durante ese período varios nacimientos.

Especial importancia tuvo en este sentido su hijastro (posteriormente hijo adoptivo) Tiberio, nacido en noviembre del año 42, importancia que puede reconocerse en la política matrimonial del emperador. En efecto, Augusto obligó a Tiberio a abandonar un matrimonio aparentemente feliz con Vipsania Agripina para casarse con Julia, la hija del emperador, que había enviudado. El hecho de que, después, Augusto hiciera casar a la ex esposa de Tiberio con Asinio Gallo ofendió profundamente a Tiberio e hizo que en éste

creciera un odio cada vez mayor por el destinatario de la promesa de Virgilio, odio que influyó en toda su vida. Tiberio quería apartarse de la política –y de su segundo matrimonio– y obtuvo de Augusto hacia el año 6 a. n. e. el permiso para partir hacia la isla de Rodas. Allí había una célebre escuela de astrólogos en la que ya había enseñado Posidonio de Apamea (siglo II a. n. e.). Además, en Rodas desarrollaba su actividad el filósofo estoico Gémino, que se había hecho famoso gracias a su obra *Introducción a las manifestaciones celestes*. Entre los tiempos de enseñanza de ambos eruditos astrólogos tuvo lugar la estancia de Tiberio en la isla.

Allí, Tiberio conoció a Claudio Trasilo de Alejandría, otro gran astrólogo y maestro que gozó después de su plena confianza. En muchos documentos de la Antigüedad se celebra la amistad de ambos (por ejemplo, en Tácito, *Annales* IV, 21). Cuando Augusto ofreció en el año 13 de n. e. a su hijo adoptivo la co-regencia del imperio, el astrólogo acompañó al futuro emperador a Roma. Trasilo fue empleado en la corte imperial entre los año 23 y 36 de n. e. y murió pocos meses antes de Tiberio.

Tiberio aplicó de forma consecuente en su política lo que había aprendido en Rodas. Ya su entronización fue escenificada en un marco astrológico, pues se trataba de legitimar ante la opinión pública la relación entre Augusto y Tiberio, presentándola como deseo de los dioses. Así, se acuñaron monedas con las imágenes de ambos y la representación de una estrella. Además, se pudo interpretar una conjunción de Júpiter y Saturno en Libra de tal manera que se encontró en ella una brillante confirmación de la unidad entre Augusto y Tiberio. Por supuesto, el nuevo emperador debía desembarazarse de inmediato de su antagonista y portador de la promesa de Virgilio. La eliminación se produjo de forma consecuente, siendo así que Tiberio estaba impulsado por su ánimo de venganza y acusaba a Pollio Gallo de ser responsable de la ruina de su primer matrimonio. En general, la política de Tiberio permite reconocer asimismo que una formación personal en técnicas astrológicas no era impedimento alguno para que los emperadores romanos procedieran con toda energía contra astrólogos en el imperio. Por el contrario: justamente la convicción de lo

correcto de una astrología «seria» y estatalmente controlada llevó a menudo a que se sintiera la astrología «vulgar» (y, sobre todo, incontrolada) como un peligro y se procurara someterla a regulaciones de seguridad. Eso explica que Tiberio apoyara una resolución del Senado del año 16 que decretaba la expulsión del imperio y la expropiación a los «matemáticos, caldeos, adivinos, y todos los demás que desarrollan alguna práctica semejante». Más aún: la resolución condenaba a muerte a los culpables extranjeros (*Pauli sententiae* V, 21, 3).

Tiberio es un buen ejemplo de la manera como la astrología del período imperial temprano halló recepción en el pensamiento de los gobernantes. La política, la religión y la formación de la opinión pública estuvieron a partir de entonces bajo la influencia determinante de interpretaciones astrológicas. Algunos aspectos de este proceso serán objeto de tratamiento en el capítulo que sigue.

Astrólogos y emperadores, destino y política

En los primeros doscientos años de la época imperial romana no hubo casi ningún soberano que no confiara en la ayuda de la astrología para plasmar su política. Como señalara Frederick H. Cramer, los astrólogos de aquel tiempo pueden considerarse directamente como el «poder detrás del trono» (véase Cramer 1954, 81-146). Particular atención merece en este contexto la familia del ya mencionado Trasilo. Una vez que Trasilo había llegado a ocupar una posición influyente en Roma gracias a su amistad con Tiberio, introdujo a su hijo Tiberio Claudio Balbilo (muerto hacia el año 81 de n. e.) en la escena cortesana. La hija de Trasilo se casó con un caballero romano, al igual que su nieta Enia Trasila, de la que llegó a hablarse incluso como posible esposa del emperador. Balbilo, que, al igual que su padre, era un astrólogo de gran prestigio, fue amigo personal del emperador Claudio, después, asesor de Nerón y, finalmente, astrólogo de palacio de Vespasiano. En la

siguiente generación fue la hija de Balbilo, Claudia Capitolina, la que contrajo matrimonio con un pretendiente al trono imperial, Antíoco Epifanes, hijo de Antíoco IV, rey de Commagene. De ese matrimonio nacieron dos hijos sumamente exitosos: Cayo Julio Antíoco Epifanes Filopapo, que en el año 109, durante el imperio de Trajano, llegó a ser cónsul, y Julia Balbila, que hacia el año 130 mantuvo una estrecha amistad con la familia imperial de Adriano.

Aparte de esta dinastía de astrólogos había en Roma otros prestigiosos intérpretes de los astros. Cabe mencionar a Manilio, que dedicó su célebre poema didáctico a Tiberio y participó en las discusiones intelectuales que se daban en la corte. No obstante, llama la atención la gran brecha que existe entre los círculos ilustrados de la corte y los astrólogos que practicaban su arte en todos los confines del imperio. A más tardar desde Tiberio comenzó a extenderse en la familia imperial un misticismo astral que en modo alguno era compartido por todos los habitantes (y, presumiblemente, ni siquiera por Manilio). Las interpretaciones que discordaban con la oficial fueron reprimidas una y otra vez de forma radical por el emperador. Así, comenzó a establecerse un monopolio interpretativo que se desarrolló de forma paralela a la creciente concentración de poder en la persona del emperador. Las reiteradas expulsiones e incluso ejecuciones de astrólogos que se llevaron a cabo en ese tiempo deben interpretarse en ese trasfondo. No era tanto la astrología la que estaba en el banquillo de los acusados, sino la presunta «alta traición» (*laesa maiestas*) de los astrólogos, que habían lesionado la autocomprensión del emperador. Sólo en el siglo IV se comenzó a llevar ante los tribunales a la astrología en cuanto tal como disciplina peligrosa o «falsa».

Para ilustrar lo importante que era el cuño que imprimían las predicciones astrológicas en la vida y la política de los emperadores de ese tiempo quisiera relatar tres historias: la primera trata acerca de Nerón, que se convirtió en juguete de su propio y difícil horóscopo; la segunda, acerca de la trágica vida y muerte de Domiciano; y la tercera, acerca de Adriano, un astrólogo en el trono imperial.

Nerón: De cómo se hace para dar cumplimiento a un horóscopo difícil

En la Roma de los siglos I y II era usual que las familias prestigiosas hiciesen confeccionar un horóscopo con ocasión de los nacimientos a fin de conocer con exactitud el futuro del niño, sus oportunidades de hacer carrera, el curso que habría de seguir su matrimonio, posibles enfermedades y, especialmente, la duración de su vida. Si se trataba de una familia de senadores, de miembros de la nobleza o de otros círculos que podían resultar peligrosos para la casa imperial, era obvio que había que tratar con discreción tales horóscopos, puesto que los emperadores velaban celosamente para que no circularan horóscopos favorables de potenciales opositores. La cosa era muy diferente con los nacimientos en el seno de la familia imperial: cada posición planetaria que pareciese indicar en alguna medida un gran futuro se daba a conocer al pueblo –y a los co-pretendientes– a fin de subrayar desde el principio la reivindicación del poder. No obstante, los horóscopos no eran siempre tan favorables como para que se los pudiese publicar de esa manera. En el nacimiento de Nerón, el 15 de diciembre del año 37, la mayoría de los especialistas, entre ellos Trasilo, estuvieron pronto de acuerdo en que se trataba de un horóscopo sumamente tenso e impulsivo que entrañaba para su poseedor una enorme carga trágica. El astrólogo al que hace referencia Dio Cassio en su informe debe de haber sido Trasilo o el joven Balbilo:

> En virtud de ese hecho [a saber, de que el horóscopo fuese tan malo] y del movimiento de los astros en aquel momento así como de su posición opuesta, cierto astrólogo pronunció dos profecías simultáneas que tenían que ver con el pequeño: por un lado, que iba a ser emperador, y, por otro, que iba a asesinar a su madre. Cuando [su madre] Agripina se enteró del vaticinio, perdió en ese momento de tal manera la cabeza que exclamó: «¡Que me mate, si es que acaso llega a emperador!». Más tarde, empero, habría de lamentar amargamente su deseo. (*Historia romana* LXI)

La política de Nerón, así como también su forma de vida extremada, ante la cual su maestro Séneca estaba profundamente conmocionado, no era justamente apropiada para poner en duda los pronósticos de su horóscopo. Por medio de la hábil política de su madre, Agripina, Nerón fue adoptado como hijo por Claudio, hecho que le allanó el camino al trono. Mientras que el nuevo emperador siguió confiando en los servicios de Balbilo, a sus espaldas se urdían intrigas. En efecto: Popea Sabina, según la opinión de los historiadores la mujer más bella del Imperio romano y amante de Nerón desde el año 58, no estaba para nada contenta con el papel que le había tocado y aspiraba a tener participación en el poder imperial, o, con otras palabras, a casarse con el emperador. Usando astutamente su influencia logró convencer a Nerón de la necesidad de quitar de en medio a Agripina. De esa manera, el emperador cumplió la segunda parte de la temprana profecía. Al mismo tiempo, Popea había reunido ya un considerable círculo de astrólogos en torno suyo, con la particular intención de tener algo en manos para enfrentar al poderoso Balbilo. Tácito dice al respecto: «Muchos de estos [astrólogos] participaban en las reuniones secretas de Popea y eran los instrumentos más funestos en el taller que preparaba el matrimonio imperial» (*Historiae* I, 22).

El año 62, Popea había alcanzado el objetivo: todos los opositores habían sido quitados de en medio, y se celebró el matrimonio. Los años subsiguientes no trajeron consigo armonía y tranquilidad, pues Nerón se vio envuelto en dificultades cada vez mayores, que experimentaron una escalada hasta que, en el año 64, se produjo en Roma un devastador incendio del que no pocos opinaban que había sido provocado por el mismo emperador a fin de crear espacio para sus grandiosos proyectos edilicios. Tales rumores se vieron incrementados aún más cuando «hacia finales del año, apareció un cometa al que Nerón procuró apaciguar siempre con sangre de inocentes» (Tácito, *Annales* XV, 47). Lo que Tácito menciona brevemente es relatado in extenso por Suetonio:

> Un cometa cuya aparición, según la opinión corriente, anuncia desgracia para el soberano supremo, se había mostrado ya desde hacía

> toda una serie de noches en el cielo. Inquieto por este hecho, [Nerón] consultó al astrólogo Ba[l]bilo y, al recibir de este último la noticia de que, a través de la ejecución de un número de personalidades célebres, los reyes podían apartar comúnmente este signo negativo de sí mismos y desviarlo a la nobleza de los ejecutados, [Nerón] decidió de inmediato asesinar a todas las personas distinguidas de Roma, tanto más en la medida en que el descubrimiento de dos conspiraciones le ofreció una suerte de justificación para hacerlo. (*Nero* 36)

Cabe señalar asimismo que el incendio en Roma fue ocasión para la persecución de cristianos, que habían interpretado a su vez el signo del cometa como una señal inequívoca del inicio de los tiempos escatológicos. También entre los judíos se habían formulado interpretaciones, y es interesante señalar que el historiador judío y posterior general romano en la guerra de Judea contra Roma, Flavio Josefo, estuvo en ese tiempo en Roma y conoció a Popea.

De todos modos, es harto evidente que el matrimonio entre Popea y Nerón no tuvo buena estrella. La ambiciosa emperatriz fue asesinada por su propio esposo. Nerón mismo la siguió el 9 de junio del año 68 a través de su suicidio, con lo cual puso fin a la dinastía Julio-Claudia y dejó expedito el camino para los Flavios. Los astrólogos deben de haber contemplado con silenciosa satisfacción que, justamente en esa época, el planeta Saturno, con su aspecto tan difícil en el horóscopo de Nerón, alcanzó su primer regreso y activó su Cuadratura respecto del Sol *radix* y de Marte *radix*, con todas las consecuencias trágicas que esto debía tener.

Domiciano: Lo ineluctable del destino

Domiciano sucedió en el trono a su hermano Tito en el año 81 de n. e. Vespasiano y Tito habían manejado con admirable dominio el fatalismo astrológico, pero, en el caso de Domiciano, las cosas serían diferentes. Los cinco años de su regencia estuvieron desde el comienzo bajo una influencia negativa ejercida por una temprana profecía astrológica. Suetonio transmite lo siguiente:

> Desde hacía mucho tiempo, [Domiciano] tenía un conocimiento seguro del año y del día de su muerte, incluso de la hora y del modo como terminaría. Los caldeos le habían predicho todo en su juventud. [...] Hasta su padre se rió una vez de él en la mesa porque se negó a comer determinadas setas: «¿No conoce acaso mucho mejor el destino que le espera? Debería temer al hierro [y no a las setas]». (*Domitianus* 14, 1)

Domiciano temía a ambas cosas. Tal vez, la mejor interpretación que pueda hacerse de su comprensión del hado sea que el destino no tiene que suceder necesariamente en *toda* circunstancia –una creencia que marcaba de forma inconmovible a su padre y a su hermano–, sino que se debía ayudar a la suerte si se quería participar de su esplendor. Así, a pesar de la angustiosa creencia en lo correcto de la temprana profecía de los caldeos, Domiciano no dejó pasar ninguna ocasión para eliminar todo peligro de su entorno. Muchos hombres que tenían un horóscopo de soberano o que permitían sospechar intenciones de ese tipo fueron brutalmente perseguidos por el Emperador y, en muchos casos, asesinados.

Las consideraciones astrológicas impregnaron toda su política. Ese hecho puede reconocerse especialmente en las imponentes obras edilicias con las que Domiciano quería dar forma exterior y visible a la apoteosis del emperador. En este punto superó incluso a la célebre Domus Aurea, que Nerón había hecho construir en Roma. Al igual que, generaciones atrás, la casa de Augusto, la Domus Flavia, fue construida sobre el Palatino, y sobrepasaba las casas principescas de la dinastía Julio-Claudia y el Circo Máximo. La gigantesca cúpula que remataba una lujosa sala de 1.200 metros cuadrados estaba adornada con símbolos astrológicos. Tenía «las estrellas y la esfera celeste» bajo la cual, como arrancado de la esfera terrena, se encontraba el trono. Así es como describe el edificio Marcial, en representación de otros referentes (*Epigrammata* VII).

Todos estos esfuerzos no pudieron alejar de Domiciano la sombra de aquella temprana profecía. Por el contrario: el emperador procuraba huir histéricamente de su destino. Una vez más es Suetonio el que nos lega un relato detallado:

> Cuando se iba acercando el momento de la amenaza, [Domiciano] estaba cada día más preocupado. Hizo cubrir las paredes de todos los ambientes por los que solía pasar con piedras espejadas a fin de poder observar todo lo que sucedía a sus espaldas. Además, interrogaba a los presos en secreto y a solas, sosteniendo él mismo las cadenas en sus manos. (*Domitianus* 14, 4)

De nada le sirvió tanto esfuerzo. Su propia mujer contrató a los asesinos que habrían de dar cumplimiento a la profecía. En la misma, la muerte de Domiciano estaba prevista para la hora quinta del 18 de septiembre del año 96. Un día antes, el emperador comunicó a sus hombres de confianza que «al día siguiente, la Luna en Acuario se vería manchada de sangre y sucedería un hecho del que habrían de hablar los hombres de todo el orbe» (Suetonio, *Domitianus* 14, 1). Domiciano procuró alejar el funesto augurio haciéndose un corte en la mano y esperando que esa acción fuese un cumplimiento suficiente de la predicción.

Otro acontecimiento de ese día debe de haberlo llevado al borde de la desesperación. El emperador hizo comparecer a un astrólogo que había sido acusado de alta traición, probablemente porque había calculado la fecha de la muerte del emperador (véase Cramer 1954, 143s). A la pregunta capciosa de si, como astrólogo, podría predecir su propio destino, el hombre, cuyo nombre era Ascletario, respondió que pronto sería despedazado por perros. A fin de demostrar que se equivocaba, el desesperado Domiciano ordenó matarlo de inmediato y quemarlo con todo cuidado. Pero las cosas se dieron de forma diferente: una repentina tormenta apagó el fuego y, mientras los encargados de la incineración buscaban refugio, una manada de perros cayó sobre el cadáver y lo despedazó. El emperador se enteró del hecho la noche del 17 de septiembre y fue presa del pánico.

El 18 de septiembre, Domiciano intentó eludir todo peligro. Al llegar la hora del descanso de la siesta, se retiró a sus aposentos privados. El emperador solía tener siempre una espada bajo su almohada, pero Partenio, uno de los conspiradores, la había retirado y dejado sólo la vaina. Domiciano no se percató del hecho. Quería

aguardar la llegada de la quinta hora: entonces, todo habría pasado. Tras una espera interminable, preguntó qué hora era y recibió como respuesta errónea que la quinta hora ya había pasado. De pronto, se sintió libre de toda la tensión y, mientras se dirigía a los baños, uno de los conspiradores, llamado Esteban, se le acercó y le preguntó si podía transmitirle personalmente una novedad importante. Domiciano accedió y Esteban apuñaló al Emperador, antes de que los otros conspiradores llegaran y le dieran el golpe de gracia. A continuación, Esteban fue muerto a golpes por los seguidores de Domiciano.

Lo trágico de Domiciano en este episodio es el hecho de que la fecha de su muerte calculada por los astrólogos era conocida por todos y que también los asesinos contratados por su mujer deben de haberse sentido en armonía con los ritmos cósmicos. Sólo llevaban a cabo lo que de un modo u otro estaba predeterminado, y el momento astrológicamente preciso del ataque garantizaba su éxito.

Con el fin de la dinastía Flaviana pasó también el punto más alto de la influencia de los astrólogos en la corte imperial romana. No obstante, la orientación de la política siguió estando bajo la influencia de las perspectivas astrológicas, en particular en Adriano.

Adriano: Un astrólogo llega a emperador

Tras el asesinato de Domiciano comenzó un nuevo capítulo de la historia romana. Ahora eran los Antoninos los que, primero en la persona de Nerva, de setenta años, conducían los destinos del imperio y llevarían pronto a Roma a un nuevo florecimiento político y cultural. Nerva fue lo bastante prudente como para nombrar, nada más ascender al trono, en el año 96, a un sucesor: Trajano, de cuarenta y tres años de edad, que asumió realmente el poder sólo catorce meses después, en el año 98. Trajano ganó celebridad sobre todo por sus éxitos militares y sus construcciones imperiales en Roma, lo que le valió el título de *optimus princeps*, el mejor de los príncipes. En 117, al terminar su regencia, el Imperio romano había alcanzado una amplitud inimaginable:

el Mediterráneo era un mar interno en tierras romanas, y el poder central de Roma se había visto cada vez más ante la tarea (en el fondo irrealizable) de llevar a una línea unitaria las provincias, cultural y religiosamente tan dispares.

Adriano, designado como sucesor de Trajano, prosiguió la política de su padre adoptivo, aunque trasladó el foco de su atención de lo militar a lo cultural y educativo. En este desplazamiento de acento desempeñó un papel importante la astrología (para un tratamiento extenso de lo que sigue véase Cramer 1954, 162-178). Adriano, de origen español como Trajano, nació en una familia que ya tenía una considerable historia astrológica previa. Su tío abuelo, Aelio Adriano, era considerado un experto en ese campo, y también el padre de Adriano, P. Aelio Afer, estaba perfectamente informado sobre su propio futuro a través de la confección de un horóscopo de nacimiento. Una circunstancia feliz ha hecho que ese horóscopo, realizado para el 5 de abril del año 40 de n. e., haya sido identificado hace un tiempo. Ahora bien, el 24 de enero del año 76, cuando la mujer de P. Aelio Afer, Domicia Paulina, dio a luz un hijo, se confeccionó de inmediato un horóscopo para el pequeño, lo que el tío abuelo estaba en condiciones de hacer por sí mismo sin más trámite.

Es al astrólogo Hefaistio de Tebas, del siglo IV de n. e., a quien debemos el hecho de que el horóscopo de Adriano haya sido transmitido a la posteridad. Hefaistio recibió a su vez las informaciones de parte de Antígono de Nicea, un astrólogo del siglo II. Este horóscopo no dejó dudas a los especialistas de la época acerca de que el niño tendría por delante un grandioso futuro imperial, y puede considerarse como algo seguro que incluso el posterior emperador estuvo familiarizado desde muy temprano con las expectativas que su horóscopo cifraba en él. No obstante, al comienzo no parecía en absoluto que pudiese llegar a cumplirlas, y sólo por su estrecha relación con Plotina, mujer de Trajano, fue introducido Adriano en el círculo estrecho en torno al emperador. Por supuesto, no tardó en circular el rumor de que Plotina y Adriano tenían una relación particular, hecho que no hubiese sido incomprensible, puesto que Trajano se interesaba más por la guerra y por muchachos hermo-

sos, mientras que la intelectual Plotina habría encontrado en Adriano a un interlocutor de gran nivel cultural.

Comoquiera que hayan sido las cosas, Trajano adoptó a Adriano dos días antes de su muerte, acaecida el 8 de agosto de 117. Adriano, que durante su época de estudios se había dejado conquistar por completo por el ideal de la formación griega, puso consecuentemente en práctica su saber tan pronto como ascendió al trono. No sólo conocía a los filósofos griegos y hablaba fluidamente el griego, sino que tenía asimismo conocimientos de arquitectura y, como puede suponerse, de astrología. En los anales de Roma se lo celebra por haber calculado con anterioridad a cada Año Nuevo lo que le esperaría durante el año entrante. Según se afirma, a comienzos del año 138 pronosticó incluso la hora de su propia muerte.

Una de las obras arquitectónicas más impresionantes que Adriano diseñó e hizo construir personalmente es el Panteón, que fue levantado en Roma en el año 121 en la zona del Campo de Marte. Como el nombre lo indica, debía representar un templo para todos los dioses, pero, sutilmente, traducía de forma gráfica la apoteosis del emperador. El Panteón fue construido sobre los restos de un Panteón más antiguo, que había sido consagrado el año 25 a. n. e. y destruido por un incendio durante el período imperial de Trajano, en el año 110. La obra, que se ha conservado hasta nuestros días y fue transformada en el año 609 en una iglesia cristiana por orden del emperador Focas al papa Bonifacio IV, es una enorme construcción circular con un perímetro exterior de 58 metros. En particular el interior constituye una obra maestra de arquitectura, pues está inscrito en un esquema esférico con unos 44 metros de diámetro, que desemboca en su vértice en una abertura de 9 metros (el *oculus*), la única fuente de luz de todo el recinto. La sala tiene ocho arcos: la entrada se encuentra en el eje longitudinal y el resto está formado por siete nichos con ápsides de formas semicirculares y cuadrangulares alternadas. Ya los visitantes de aquel tiempo reconocían de inmediato en esa articulación del recinto una reproducción de las siete esferas planetarias. Los planos simbolizan los círculos concéntricos de las órbi-

tas planetarias, orientadas a su vez completamente hacia el sol, que hace entrar su luz en el templo a través del *oculus*.

Mediante la perfecta reproducción de las relaciones geométricas, el Panteón de Adriano concretiza no sólo la mística numérica de los pitagóricos, sino también la mecánica celeste del universo de los estoicos y la armonía de las esferas de la que hablaron los platónicos. A pesar de que Adriano no hizo erigir ninguna estatua de su propia persona en el Panteón, no cabe duda de que él mismo está divinizado en el edificio como representante del Sol (*helios*, *sol invictus*). Esto mismo puede reconocerse especialmente en la cuadriga que se encontraba antiguamente encima de la puerta de entrada y que significaba la soberanía solar. Dio Cassio relata, además, que el emperador solía administrar justicia en el Panteón, en medio de los dioses. En tal sentido habría que coincidir con Henri Stierlin cuando designa al Panteón como una glorificación, con carga astrológica, del emperador como *kosmokrator*, o sea, como soberano universal:

> [El Panteón] traduce en imágenes la realidad del poder que se concentra en la persona del dios-hombre, que guía los destinos del mundo. De ese modo, se manifiesta como un templo dedicado a la adoración del Soberano, que, en su presencia inmaterial, luminosa y trascendente, inunda el recinto entero con su luz y gobierna el mundo. (Stierlin 1988, 166)

Toda la política de Adriano estuvo marcada por ideales de formación filosófica y astrológica. La fuerte impronta de cultura helenística del emperador se manifiesta también en su último y célebre viaje, que lo llevó entre los años 128 y 132 a Atenas, Asia Menor y Egipto, de donde probablemente regresó a Roma pasando por Siria y Atenas. En su séquito no sólo viajaba un tal Antínoo, cuya belleza había cautivado a Adriano pero que murió ahogado en el Nilo (según la leyenda, Antínoo se habría sacrificado voluntariamente para apartar de Adriano un funesto vaticinio; Adriano anunció después la ascensión e inmortalización de su amado en las estrellas), sino también Julia Balbila, bisnieta del célebre astrólogo Trasilo. Julia Balbila parece haberse sentido muy vinculada a Sabina, esposa de Adriano, en virtud de su gran cultura. Podemos partir con certeza de la base de que Julia, profundamente arraigada en el mundo intelectual helenístico, cultivaba además con todo el orgullo de su familia un estrecho contacto con Adriano y su mujer, en especial sobre cuestiones astrológicas.

Lamentablemente, sólo han llegado hasta nosotros algunos poemas fragmentarios de Julia Balbila. No obstante, le debemos el dato exacto de la fecha de la estancia de la gran comitiva imperial junto al célebre Coloso de Memnon, o sea, la estatua de Amenofis III: fueron los días 20 y 21 de noviembre del año 130, tal como Julia dejó grabado en el pie de la estatua. En sus poemas de homenaje aparece claramente la significación astral de la soberanía de Adriano: el emperador es el «amado de los dioses», giro que ya se había hecho habitual en el siglo II con relación a la autocomprensión de los emperadores y su legitimación astrológica.

Las vivencias del viaje y el encuentro con los tesoros culturales de Egipto y Grecia convencieron nuevamente a Adriano de la gran herencia sobre cuyas espaldas se asentaba de alguna manera Roma. Si siempre había apoyado materialmente a los astrólogos, al regresar a Roma hizo erigir gimnasios según el modelo ateniense (cosa que sus predecesores hubiesen considerado ridícula), en los que se enseñaba griego y latín y, probablemente, había también una escuela de derecho. Además, Adriano apoyó el *Museion* de la Universidad de Alejandría, en el que, posiblemente, el joven Ptolomeo, que pronto pasaría a ser profesor, ya destacaba por su saber.

Los episodios que acabo de narrar de la vida de Nerón, Domiciano y Adriano muestran el firme arraigo de la interpretación astrológica del mundo en el discurso público de la época imperial romana. Ciencia, política, arte y religión estaban impregnados por un simbolismo astrológico, y, a pesar de que había voces críticas en contra de una interpretación demasiado fatalista del «destino astral», prácticamente no había nadie que negara fundamentalmente la aptitud del lenguaje astrológico para hacer una interpretación de la realidad. Por eso, no es de extrañar que los tratados teóricos esenciales sobre astrología antigua hayan surgido precisamente en esa época.

Las grandes obras astrológicas de la Antigüedad tardía

En la época imperial romana, el intenso interés filosófico y científico por la astrología condujo a un mayor afán de llegar a una síntesis del saber astronómico-astrológico proveniente de la tradición. Sin embargo, en este proceso no se produjo solamente una compilación de tradiciones más antiguas, sino también una sistematización empírica y teórica que fundamentó nuevas posiciones doctrinales. Las obras escritas en esa época –sobre todo el *Tetrabiblos* de Ptolomeo– formaron a partir de entonces una suerte de canon invocado una y otra vez como autoridad por las generaciones posteriores de astrólogos. En este capítulo quisiera presentar a cuatro de estos autores.

Manilio

Este astrólogo, que vivió durante los períodos de regencia de Augusto y Tiberio, presentó con su «poema didáctico astrológico» la primera exposición acabada de la sabiduría astrológica de la Antigüedad. La obra, conocida con el título de *Astronomica*, quería ofrecer a lo largo de cinco libros una visión de conjunto sobre todos los ámbitos de la astrología de entonces. Pero, como es probable que Manilio haya tenido que interrumpir abruptamente su quehacer en los primeros años de Tiberio, la obra no cubre completamente los diferentes ámbitos de la astrología de la época (véase Hübner 1984).

El poema didáctico de Manilio atestigua asimismo la creciente penetración de las ideas astrológicas en la filosofía (estoica), tal como se la encuentra en todas partes en la fase temprana del período imperial romano. En el poema hallamos tanto las ideas de una *sympatheia* que rige en todo el cosmos y de la divinidad de las estrellas como asimismo la creencia en el *fatum*, que se revela en la dimensión astral. Los dos célebres versos siguientes son una expresión de esta tendencia, cada vez más nítida:

Quis caelum posset nisi caeli munere nosse
Et reperire deum nisi qui pars ipse deorum est. (*Astronomica* II, 115s)
[¿Quién podrá conocer el cielo si los cielos no se lo otorgan?
¿Quién encontrará a Dios si no es parte de lo divino?]

En los tiempos posteriores, casi todos los autores de literatura astrológica se esforzaron por establecer una relación entre las bases filosóficas y de cosmovisión y la herencia tradicional religiosa y científica. Así, el valor especial de Manilio estriba en haber ofrecido una de las primeras documentaciones de muchas doctrinas astrológicas particulares.

Claudio Ptolomeo

El más importante de los autores de obras tanto astronómicas como astrológicas de la Antigüedad tardía fue Claudio Ptolomeo (hacia 100-178 de n. e.), que nació en Ptolemaida, en el Egipto medio, y enseñó en la Universidad de Alejandría. La Alejandría de aquel tiempo, con más de medio millón de habitantes, era considerada en todo el mundo antiguo como el bastión de la mentalidad helenística. En comparación con Roma, los alejandrinos sentían que su metrópoli era con mucho la más culta e ilustrada (juicio al que se inclinaba incluso el emperador Adriano, como hemos visto). Baste considerar que la Biblioteca de la Universidad de Alejandría contaba con más de cuatrocientos mil volúmenes. La biblioteca fue incendiada tiempo después por los cristianos.

Ése era el lugar en que actuaba Ptolomeo. Aparte de muchas investigaciones menores, el gran astrónomo escribió dos extensas obras que habrían de determinar la ciencia durante los siguientes mil años. Su obra más temprana es la célebre *Syntaxis mathematica*, que suele considerarse como la culminación de la astronomía de la Antigüedad. Esta obra, terminada en sus partes esenciales en el año 148 y conocida también con el nombre de *Almagesto*, comprende trece libros y ofrece una detallada visión de conjunto de todos los conocimientos astronómico-matemáticos de aquel tiempo. Sin entrar aquí a considerar temas particulares (véase

North 2001, 84-99), baste con hacer referencia a que, siguiendo un método estrictamente empírico, Ptolomeo sentó las bases para la imagen geocéntrica del mundo que siguió en vigencia hasta Copérnico y que, como se sabe, sigue utilizándose hasta el día de hoy en astrología. Después de una parte general, en la que se expone la figura esférica del cielo y de la tierra así como la inclinación de la eclíptica y la posición de los territorios habitados de la tierra (libros I-II), Ptolomeo trata los movimientos y el tamaño del Sol y la Luna, asociados con las conjunciones, eclipses, etcétera (libros III-VI). La parte más extensa de la *Syntaxis* (libros VII-VIII) está dedicada a la consideración de las estrellas: allí describe las estrellas fijas y da un catálogo de estrellas que proviene probablemente de Hiparco y que contiene 48 constelaciones y un total de 1.022 estrellas, de las cuales se determina la posición por latitud y longitud así como se establece una regla de cálculo para la precesión (que, sin embargo, no es correcta, pues, por lo visto, en este punto Ptolomeo interpreta erróneamente a Hiparco). Por último, en los libros IX-XIII trata la teoría de los cinco planetas con todas las bases de cálculo para las salidas y puestas helíacas, las fases retrógradas y las estacionarias, tablas para el movimiento longitudinal y movimiento anómalo, así como otros ámbitos temáticos decisivos para los astrónomos de su tiempo.

Si bien el *Almagesto* hizo realmente época para el desarrollo de la ciencia astronómica, la segunda gran obra de Ptolomeo ha tenido un papel no menos importante para la historia de la astrología. Se trata aquí del escrito conocido con el título de *Apotelesmatika* o *Tetrabiblos* (a veces en la forma latina *Quadripartitum*), que Ptolomeo escribió seguramente después de haber terminado el *Almagesto*. También en este caso hizo una evaluación de la literatura especializada más antigua incorporando especialmente las tradiciones babilónicas.

El contenido de la obra puede articularse a grandes rasgos en tres partes: en el libro I se abordan los conceptos fundamentales de forma introductoria y se hace una subdivisión sistemática de las constelaciones según puntos de vista astrológicos. Las resonancias astrales aumentan o disminuyen en función de determinadas posi-

ciones. El libro II está dedicado a la *astrología mundana*: se dedica a tratar predicciones generales para países, ciudades y pueblos enteros. Por último, los libros III y IV tratan la horoscopia de nacimiento o *genetlialogía*. Aquí se tienen en cuenta prácticamente todos los factores de los que se dispone, comenzando por la posición individual de los planetas hasta afirmaciones muy concretas sobre la constitución corporal, los padres, los hermanos y hermanas, las expectativas profesionales, las disposiciones psíquicas, el amor, el matrimonio y algunos aspectos más. Todas estas interpretaciones se concretan según una diferenciada *doctrina de los aspectos*, que experimentó a través de Ptolomeo una consolidación decisiva. Además, hay que agregar que en el *Tetrabiblos* no se trataron diferentes teorías ya formadas en aquella época, y no sólo tradiciones de tipo marginal como las así llamadas *Paranatellonta*, sino también las doctrinas de los decanos y de las casas, que gozaban de cierta simpatía en Egipto. De ahí que se puede inferir que Ptolomeo colocó claramente la astrología babilónica por encima de los planteamientos astrológicos egipcios.

La fama del profesor de Alejandría trascendió pronto las fronteras de la ilustrada metrópoli y sus obras alcanzaron una posición incuestionada en la cumbre de la astrología de la Antigüedad tardía. El saber contenido en las mismas fue transmitido a la Edad Media especialmente por la astronomía y filosofía musulmana, que compuso numerosos comentarios y ampliaciones y logró que la astrología de orientación sistemática y científica no se perdiera tampoco para futuros pensadores.

Vetio Valente

Este astrólogo nacido en Antioquía vivió más o menos en la misma época que Ptolomeo. Los datos exactos sobre la vida de Vetio Valente, que provenía de una familia modesta, se conocen sólo a partir de algunos comentarios que él mismo hace en sus *Antologías*. A partir de los horóscopos contenidos en esta obra se puede delimitar más el período del tiempo de su vida, de manera que se llega al resultado de que la obra debe de haber estado terminada en el año 188

de n. e. El período más importante del quehacer literario de Vetio Valente tuvo lugar seguramente en las décadas de los años 150 y 160, cuando fueron escritos los libros II-VIII de las *Antologías*.

La importancia particular de este astrólogo estriba en la vasta colección de horóscopos que recopiló. No obstante, no se limitó a una actividad compiladora, sino que siguió un plan científico-empírico interpretando *ex post factu* los horóscopos a la luz de la tradición interpretativa y, de ese modo, procuró revisar y, dado el caso, corregir las teorías de los «antiguos», como suele denominarlos en su obra. Según Neugebauer y Van Hoesen, «a partir de allí se reconoce que, hacia fines del siglo II de n. e., la astrología helenístico-romana se encontraba todavía en proceso de desarrollo. La propaganda de la Antigüedad así como la insuficiencia crítica de la ciencia moderna han logrado a menudo ocultar ese hecho, pues se postulaba que el origen de la astrología estaba situado en el pasado lejano» (1959, 176).

Pero Vetio Valente es interesante también porque, a pesar de su orientación hacia el conocimiento empírico, acentúa una y otra vez el carácter religioso de la astrología. Para él, la astrología es una sabiduría revelada, y la práctica de sus sagradas enseñanzas queda reservada sólo a aquellos que estén iniciados en sus dimensiones místicas. Así, puede conminar a Marcos, destinatario de la obra, invocando al Sol, a la Luna y a los cinco planetas, a no dejar que los libros caigan en manos de no iniciados (VII, 5; véase también IV, 11). Una análoga tendencia de mística astral la encontramos también en otros autores, por ejemplo en Critodemo, Manilio y Fírmico Materno. Para los autores romanos, la religión era un actuar concreto no separado de la vida cotidiana. Por eso, también la investigación científica del mundo astral estaba siempre inseparablemente entrelazada con perspectivas filosóficas y religiosas.

Dejando aparte la colección de horóscopos, las *Antologías* no han llegado a alcanzar gran celebridad en el juicio de la posteridad a raíz de su carácter no estructurado. Hasta Wilhelm y Hans Georg Gundel, a quienes no puede acusarse de haber dejado pasar por aburrimiento una sola fuente, lamentan la «confusa compilación» que condujo a que «tras un trabajo a veces muy sacrificado, se

devuelva con resignación la mayoría de estos textos a su merecido olvido» (1966, 219). Vetio Valente no alcanzó la altura de su contemporáneo Ptolomeo. Pasó a la historia como el astrólogo que, a través de su colección de horóscopos, puso el material de investigación a disposición de los demás.

Fírmico Materno

También este astrólogo, que desarrolló su actividad unos 150 años después (hacia 335), consideraba la astrología como la ciencia por antonomasia y como una sabiduría revelada directamente por Hermes, sabiduría que podía traer a los adeptos –en el sentido neoplatónico– la redención del poder del destino. Los astrólogos eran para él algo así como los sacerdotes de la religión hermética de los astros. En su vida «civil», Fírmico trabajó como jurista en Roma y llegó incluso a ser senador. Lamentablemente, es bastante poco lo que sabemos sobre su currículum, pero podemos partir de la base de que provenía de una familia de la aristocracia con un alto nivel cultural. Así, tuvo amistad con Loliano Mavorio, gobernador de Campania y posterior procónsul de África. Durante una estancia prolongada en Campania, después de que ambos hubiesen filosofado sobre los doce signos del Zodíaco, sobre los planetas y otros temas astrológicos, Fírmico prometió a Loliano escribir «lo que los antiguos egipcios, los hombres sabios y divinos y los inteligentes babilonios transmitieron, gracias a la enseñanza divina, acerca del poder y las influencias de las estrellas». Así lo expresa en el primer libro (I pr. 6) del extenso manual en latín que Fírmico editó tiempo después con el título de *Mathesecos libri*, o sea, «Libros del saber». Esta obra consta de ocho libros, de los cuales el primero contiene una justificación y caracterización general de la astrología y el resto –en analogía con los siete planetas– documenta el saber corriente de aquella época.

Fírmico no fue un astrólogo innovador que comprobara empíricamente y siguiera desarrollando las doctrinas tradicionales. Antes bien, se limitó a la exégesis y elaboración de literatura más antigua, en especial de Manilio y de Nechepso-Petosiris, o sea, de fuentes

herméticas egipcias atribuidas a esos sabios míticos. Es interesante que Fírmico sólo hace escueta referencia a Ptolomeo. Por supuesto, su reivindicación de ser el primero en haber hecho conocer a los romanos la astrología helenística es una mentira lisa y llana. A pesar de que explota generosamente los contenidos de la obra de Manilio, no menciona a este predecesor suyo ni una sola vez.

En la biografía de este erudito, que creó el compendio de saber astrológico más extenso de la Antigüedad tardía junto a la obra de Vetio Valente, se refleja de forma muy ilustrativa el giro del discurso público de regreso a la astrología que marcó al Imperio romano en el siglo IV. En efecto: a pesar de que Fírmico invocó de forma reiterada a los planetas para que protegieran al emperador Constantino, convertido al cristianismo (por ejemplo, en I, 1, 14), sostuvo tiempo después una posición radicalmente diferente: después de la muerte de Constantino (en abril de 337), el ex astrólogo se convirtió también al cristianismo, y luego se volvió un encarnizado enemigo de la astrología. En tal sentido parece ser un buen ejemplo de que cristianismo y astrología se excluyen mutuamente, tal como se afirma a menudo en la literatura científica. Que las cosas son un tanto más complicadas y que la actitud de los cristianos frente a la astrología ha sido manifiestamente ambivalente es lo que quisiera exponer en el capítulo que sigue. En un primer paso presentaré el cambio del clima social que se dio con la creciente cristianización del Imperio romano, para presentar después (en el punto 3) las múltiples posibilidades de integración de sistemas simbólicos astrológicos y tradiciones interpretativas en las religiones de la Antigüedad tardía.

La astrología como causa en los tribunales cristianos

Desde los comienzos de la época imperial romana hubo siempre tiempos difíciles para los astrólogos. Muy regularmente se los expulsaba de Roma o incluso de Italia, y a veces eran condenados a muerte (entre los años 16 y 96 de n. e. hubo once expulsiones en

las que se actuó según las disposiciones del edicto de Augusto del año 11). El hecho de que tales decretos hayan sido promulgados por emperadores como Tiberio o Adriano, que, como hemos visto, eran grandes adeptos de la astrología, muestra claramente que no se trataba de eliminar la astrología como disciplina, sino sólo a una determinada elite que, a raíz de sus pronósticos sobre la persona del emperador, causaba inquietud, o que daba que hablar por tener un horóscopo propio con vaticinio de poder (este aspecto fue elaborado decididamente por Cramer 1954).

Esta estimación vale en parte también para los emperadores cristianos que, después del «giro constantiniano», combatieron la astrología por motivos de poder político o la utilizaron bajo determinadas condiciones para beneficio propio. No obstante, llama la atención que, en el siglo IV, se instala una nueva valoración fundamental en la que el discurso ilustrado excluye la astrología del canon de las renombradas artes liberales. No estaban ya frente al tribunal astrólogos o astrólogas individuales que debiesen defenderse de la acusación de alta traición (*laesa maiestas*), sino toda una disciplina. Más aún: los emperadores cristianos y las autoridades eclesiásticas aliadas con ellos criminalizaron la curiosidad de sus súbditos por un saber oculto sobre el futuro, con lo que, en definitiva, se negó legitimidad a toda ciencia.

El «reformateo del discurso» sobre la astrología puede presentarse de forma ilustrativa por medio del enfrentamiento jurídico. A su vez, éste se desarrolló paralelamente en un plano teológico y en un plano político, pues los emperadores cristianos dieron forma de ley a lo que los concilios de la Iglesia, ahora establecida, determinaban como doctrina. Dejaré el tratamiento de las argumentaciones teológicas para un apartado posterior y me concentraré ahora en considerar el cambio de la situación dentro de las decisiones conciliares y sus correspondientes medidas imperiales, puesto que éstas fundaron una tradición que habría de permanecer en vigencia en el ámbito cristiano hasta entrada la Edad Moderna.

La astrología tal como queda reflejada en los concilios de la Iglesia

Si se da una ojeada al uso del lenguaje jurídico en el siglo IV, se percibe una tendencia a colocar bajo un mismo denominador disciplinas y tradiciones religiosas totalmente diferentes y condenarlas a todas como herejías. Uno de los primeros jerarcas eclesiásticos que desarrollaron esta práctica fue el obispo Metodio de Olimpo, en Lidia, hombre de gran cultura muerto en el año 311, que equiparó la astrología con la magia y la *goêteia*, es decir, un tipo de hechicería que tenía en aquel tiempo connotaciones negativas relacionadas con la estafa y la magia negra. Metodio rechazó incluso los nombres y mitos paganos de las estrellas como un puro invento de la mente humana que nada tenía que ver con las verdades celestiales originarias. Como la magia ya había sido excluida anteriormente del canon de las disciplinas reconocidas, Metodio no hizo sino colocar también la astrología en la serie de las artes prohibidas.

Fue el Concilio de Laodicea, del año 365, el que prohibió por vez primera en la legislación eclesiástica la práctica de los astrólogos y magos. Antes había habido ya intentos de reglamentación, pero sólo entonces se designó a todos los que se dedicaban a la astrología como sátiros, hechiceros o como otras sombrías calificaciones, excluyéndoselos asimismo del bautismo. Las *Constitutiones Apostolorum*, reunidas en el año 380, prohibían terminantemente a los cristianos orar al Sol, la Luna y las estrellas o jurar por ellos.

A fin de comprender el contexto de esta evolución hay que considerar el papel de los priscilianistas. Prisciliano, obispo de Ávila, fue acusado alternativamente de maniqueo, mago o astrólogo, figuras todas que podían resultar peligrosas para la Iglesia en proceso de establecimiento y que fueron acumuladas en una gran imagen enemiga de lo «totalmente otro». Prisciliano, quien debe de haber integrado realmente las doctrinas astrológicas con su fe cristiana, fue condenado a muerte en Tréveris en 385 o 386. En el año 400, el Concilio de Toledo condenó sus doctrinas, lo que, sin embargo, aparentemente no condujo a la desaparición de ideas

de esta índole, puesto que en 561 el concilio de Braga se vio obligado a renovar la prohibición.

Fue el segundo Concilio de Braga el que, en el año 572, confirmó nuevamente una estricta prohibición de toda actividad astrológica. Se mencionan en la misma expresamente la observación de las estrellas y la astrología electiva, es decir, consultas de los astros para la construcción de casas, los tiempos de las actividades agrícolas o las fechas de casamiento. Esta resolución fue determinante para la parte occidental del imperio, mientras que, en Oriente, tuvo influencia el Concilio de Constantinopla conocido como «Quinisexto», realizado en el año 553 bajo la presidencia de Justiniano. El Quinisexto es un buen ejemplo del paralelismo entre legislación eclesiástica e imperial, pues el hecho de que el ejercicio de la astrología se condenara con penas en el concilio no fue más que una variante teológica de la política de Justiniano, que no perdía oportunidad para combatir las ciencias paganas. Fue así como el emperador cerró en el año 529 las escuelas de filosofía e introdujo un nuevo currículo que regía también para los astrólogos, como Simplicio de Cilicia, que enseñaba en la Academia de Atenas. Simplicio emigró a Persia, pero pronto regresó y escribió en el año 553 un resumen de la astrología de la Antigüedad en forma de comentario al *De coelo* de Aristóteles.

Legislación imperial en el siglo IV

El siglo IV trajo consigo una importante modificación en el discurso jurídico sobre la astrología. Mientras que antes eran simplemente personas individuales las acusadas del crimen de *laesa maiestas*, con Diocleciano comenzó a cobrar forma una condena de la disciplina en su totalidad, que sólo cien años más tarde habría de alcanzar cierto punto de culminación con Teodosio.

En el año 294, Diocleciano promulgó el siguiente edicto: «Aprender y practicar el arte de la geometría es de interés público; por el contrario, el arte matemática [léase, la astrología] es condenable y, por eso mismo, está prohibida» (*Codex Iustinianus* IX, 18, 2). Por primera vez en la historia del derecho romano una disciplina

científica se hizo objeto de una prohibición imperial. Como Diocleciano era un fiel adepto de la religión romana, no interviene todavía en su prohibición un rechazo cristiano de la ciencia sobre los astros; además, el decreto coloca la astrología, junto con la geometría, entre las *artes*. Esto habría de cambiar en Constantino, pues, de forma paralela al enfrentamiento eclesiástico con la astrología, los emperadores del siglo IV siguieron consecuentemente el camino iniciado por Diocleciano. En correspondencia con el Concilio de Laodicea (365), el edicto de los emperadores Valentiniano y Valente, del año 370 (o 373) documenta muy claramente el nuevo lenguaje:

> Que cese la enseñanza de los matemáticos [es decir, astrólogos]. Y si alguno fuese aprehendido dedicándose a ese error prohibido, sea de forma pública o privada, de día o de noche, aplíquesele la pena capital, y a ambos implicados, pues no hay diferencia de culpa en enseñar o aprender cosas prohibidas. (*Codex Theodosianus* IX, 16, 8)

Así pues, la astrología era un error y no ya, como aparecía en el discurso anterior, un peligro para la paz social y política. Tampoco se hizo ya diferencia entre la astrología de alto nivel que estaba bajo el control imperial y los «charlatanes», que expoliaban a sus acríticos clientes. Lo que en jerga científica se daba en llamar «error», era censurado por el lenguaje teológico como superstición. Constancio lo vertió en el año 341 en la simple fórmula *cesset superstitio*: que cese la superstición (*Codex Theodosianus* XVI, 10, 2). Con ello se designaba en primer término la magia y la adivinación, o sea, indirectamente también la astrología. Mientras que la antigua legislación conocía aún diferencias entre las distintas técnicas de adivinación, el emperador cristiano no mantuvo por mucho tiempo ese tipo de sutilezas. En el año 357 fue promulgada la siguiente ley:

> Nadie debe consultar a un arúspice o a un matemático [es decir, astrólogo], como tampoco a un adivino. Que calle el perverso anuncio de los augures y vates. Los caldeos, magos y otros, a quienes el vulgo llama «malhechores» por la magnitud de sus crímenes, no emprendan

> nada de este tipo. Que calle para siempre la curiosidad de todos ellos por la adivinación. Pues a quien se niegue a obedecer esta ordenanza le será dada la muerte por la espada. (*Codex Theodosianus* IX, 16, 4)

Los emperadores cristianos hablaron de «perversos anuncios» y de «errores», y, a partir de entonces, la astrología sólo pudo practicarse poniendo en peligro la propia vida. Sin embargo, en las décadas siguientes se agregó un aspecto más: la astrología fue tratada no sólo como error científico y como superstición, sino también como herejía. Como punto final de este proceso, los emperadores Honorio y Teodosio establecieron en el año 409 lo siguiente:

> Si los matemáticos [es decir, astrólogos], una vez que los códices de su propio error han sido incinerados bajo la mirada de los obispos, no están dispuestos a pasar a la religión católica y a no regresar nunca a sus errores pasados, no sólo habrán de ser expulsados de la ciudad de Roma, sino también de todas las demás ciudades. Y si no lo hicieren y fueren hallados en las ciudades en contra de la saludable disposición de nuestra clemencia o introdujeran a otros en los secretos de su error y de su profesión, serán penados con la deportación. (*Codex Theodosianus* IX, 16, 12)

Marie Theres Fögen, en su profunda investigación sobre el discurso jurídico acerca de la astrología, llega a la conclusión de que las «alternativas no se llaman geometría y astrología, como lo veía Diocleciano en esa simpleza propia de la Antigüedad, sino fe católica y herejía». Sólo a través de la calificación de la astrología como una de las muchas posibilidades de apartarse de la verdadera fe «se despoja definitivamente a la astrología de su contexto científico y se la ve como una ordinaria desviación de la fe que tiene que ser tratada por los procedimientos habituales» (Fögen 1993, 25). Con ello coincide también el hecho de que Teodosio fue el primer emperador romano que vertió una profesión de fe personal en forma de ley:

> Queremos que todos los pueblos que se encuentran bajo el mesurado régimen de nuestra clemencia participen de la religión que el apóstol san Pedro transmitió a los romanos [...]; es decir, que, según

> la doctrina y disciplina evangélicas, creamos en la única divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, con igual majestad y santa Trinidad. Ordenamos que todos los que sigan esta ley sean comprendidos dentro del nombre de cristianos católicos, y, como creemos que todos los demás son dementes y locos, queremos que sufran la infamia de la herejía y que sus conciliábulos ya no reciban el nombre de Iglesia. (*Codex Theodosianus* XVI, 1, 2; Edicto del emperador Teodosio y Valentiniano, del año 380)

A finales del siglo IV ya se había tornado evidente que la autoridad imperial no sólo legislaba acerca de las acciones de sus súbditos, sino que regulaba también lo que consideraba como saber legítimo. Incluso la curiosidad y, como consecuencia de la misma, el conocimiento, se habían convertido en objeto de criminalización.

Si se analiza este proceso podría tenerse la impresión de que, con ello, había quedado sellado el fin de la astrología. Realmente, muchas presentaciones de la historia de la astrología de aquella época hablan de una incompatibilidad fundamental entre la fe cristiana y las posiciones de la astrología, incompatibilidad que debía conducir necesariamente a una «superación» de aquella «pseudociencia». Pero un tal juicio es apresurado y sólo proviene de una interpretación teológica de los acontecimientos. Las leyes, hayan sido promulgadas por el Estado o por la Iglesia, nunca han conducido a la desaparición de una manera de pensar. Y las cosas no son diferentes con respecto a la astrología. En lugar de su fin, lo que sucedió fue un proceso de transformación de las ideas astrológicas bajo un signo cristiano y una apropiación y prosecución de las tradiciones astrológicas. Más allá de ello, la dedicación a la astrología se desplazó hacia regiones en las que, por regir otras decisiones en materia religiosa, era posible desarrollar una investigación más libre: a los ámbitos culturales de Persia, Mesopotamia y, más adelante, a los de cuño musulmán.

En lo que sigue quisiera presentar más extensamente qué diferencias existieron en la forma como las distintas religiones asumieron la astrología y la integraron en su propio sistema, pues nada

sería más erróneo que suponer que, frente a la astrología, determinadas religiones hayan sido globalmente «hostiles» –pensando casi siempre en el judaísmo y el cristianismo– o globalmente «amigables» –considerando en este caso casi siempre el «paganismo», los maniqueos, los «gnósticos», etcétera.

3.
¿QUÉ POSTURA ASUMIERON LAS RELIGIONES DE LA ANTIGÜEDAD FRENTE A LA ASTROLOGÍA?

En varios puntos de nuestro recorrido por la historia de la astrología se ha puesto claramente de manifiesto que la ciencia astral estuvo siempre inseparablemente entrelazada con representaciones religiosas y filosóficas. Se haya tratado de la «astrología sacerdotal» babilónica, de la hermética egipcia o de la asociación romana de la astrología con la filosofía griega y sistemas religiosos politeístas, siempre fue necesario el recurso a concepciones religiosas para entender el lugar de la astrología en el contexto cultural. Esto vale de igual manera para las religiones que hasta aquí sólo hemos tratado de forma marginal, pero que fueron de gran importancia para la historia de la astrología después de la Antigüedad. Otra razón por la cual es necesario echar una ojeada más precisa al cristianismo, el judaísmo y el maniqueísmo es que, en la literatura científica sobre las religiones, así como en la teológica, se sostienen a menudo posiciones muy generalizadoras que construyen una «enemistad» insuperable entre las religiones monoteístas y la astrología. En el curso de los capítulos que siguen quedará claro que la realidad ha sido todo lo contrario. Una historia del judaísmo, del cristianismo y, después, del islam, sería lisa y llanamente incompleta si no tuviese en cuenta las amplias influencias de la semántica astrológica.

Me limitaré aquí a tratar las características esenciales de la relación de las religiones de la Antigüedad con la astrología, puesto que

ya he hecho una exposición extensa al respecto en otro lugar (véase Von Stuckrad 2000; las lectoras y los lectores interesados encontrarán allí también más referencias bibliográficas). Comienzo la sinopsis con el culto de Mitra porque, en los últimos años, se ha encendido una animada discusión sobre el trasfondo astrológico de esta religión y porque, a partir de ahí, se han dado interesantes coincidencias culturales con agrupaciones cristianas. Hablando en general, habría que evitar acentuar en demasía las separaciones entre las distintas religiones, pues se compartía un ámbito cultural común y, de alguna manera, se participaba en un discurso abarcador con relación a la interpretación de los signos celestes. Por eso no es de extrañar que, en fuentes judías, cristianas o maniqueas, aparezcan de pronto símbolos o divinidades «paganas». No por eso una fuente será menos «judía» o «cristiana»; antes bien, será una prueba documental de la real apertura que tenían también los sistemas monoteístas para contextos de discusión culturalmente transversales.

Culto de Mitra: ¿la precesión como mito fundacional?

La religión del dios Mitra surgió en el siglo I antes de Cristo. Mientras que, anteriormente, siguiendo las teorías del gran historiador Franz Cumont, se partía de la base de que este culto había sido importado de Irán, hoy en día se buscan los orígenes griegos de esta comunidad cultual sin por eso excluir, por supuesto, una influencia persa. De todos modos, con el correr del tiempo, el culto de Mitra conquistó cada vez más seguidores, hasta que, finalmente, se había extendido a todo el Imperio romano, llegando hasta Colonia, Alemania. Hay investigadores que afirman que, si Constantino no se hubiese convertido al cristianismo y sus seguidores no hubiesen quitado consecuentemente de en medio los cultos en competencia, todos nosotros seríamos hoy seguidores del culto de Mitra. Por supuesto, se trata de una especulación, pero en ella se muestra también la gran importancia que esa religión tuvo en la historia romana.

El culto de Mitra es interesante para la astrología en la medida en que integraba desde múltiples perspectivas una simbología astrológica. En el trasfondo de ese hecho se encontraban tendencias platónicas de la época, que tiempo después hallamos también en contextos gnósticos y judíos. El motivo predominante era la ascensión del adepto a través de las esferas de los planetas. Esto se tradujo a menudo también en el arte, pues en los recintos de culto, los *Mithraea*, se pintaban símbolos astrales que servían de «puertas» hacia grados de desarrollo más elevados. Por ejemplo, en el Mitreo *delle Sette Sfere* (el «Mitreo de las siete esferas»), en Ostia, estaban pintadas las estrellas y los signos del Zodíaco simbolizando la ascensión del creyente. A través de Orígenes, autor cristiano, nos enteramos de que, en cada estación, existía la posibilidad de una acción cultual particular que unía al adepto con la correspondiente energía planetaria. Para esto había correspondencias de los planetas como los siete altares, las siete antorchas, colores especiales de las estrellas, y otros elementos representativos. El símbolo del paso del alma era una escalera con siete puertas y una octava en la punta (Orígenes, *Contra Celsum* VI, 22).

Otro autor, Porfirio, escribe un informe que no sólo documenta las componentes neoplatónicas, sino que revela también algo acerca de la teología cultual propiamente dicha de la religión de Mitra. En efecto: en su descripción de los *Mithraea*, Porfirio dice que las cuevas en las que se instalaban eran «imagen del cosmos» (*El antro de las Ninfas* 6). El hecho de que se trataba de doctrinas astrológicas queda expresado en otro comentario del autor: «A Mitra le asignaron la región equinoccial como sede apropiada. Por esta razón porta el puñal de Aries, signo zodiacal de Ares [Marte], y monta sobre el Toro de Afrodita [Venus]» (*El antro de las Ninfas* 24). La inscripción de un iniciado del culto de Mitra confirma la impresión de la correspondencia cósmica de ese culto, pues se afirma sobre el constructor del Mitreo de San Silvestre in Capite que tomó su plan arquitectónico del santuario «de las estrellas y los cielos» (véase Beck 1988, 14). Esta relación astrológica de la religión de Mitra se reconoce hoy en día de forma generalizada, asumiéndose la sospecha manifestada ya en el año 1869 por K. B. Stark en el

sentido de que los *Mithraea* son representaciones de hechos astronómicos en general, o bien, la visión del cielo en determinados momentos en particular.

Este enfoque explicativo, en sus diferentes variantes, ha sido aprovechado para iluminar los orígenes de la misteriosa religión de Mitra. Roger Beck sospecha que las imágenes celestes representadas en los lugares de culto se corresponden con el ocaso helíaco de las correspondientes constelaciones en el otoño, o sea, en el tiempo de la cosecha. Otros presumen que, detrás de las imágenes, se encuentra la salida helíaca y llegan de ese modo a otras interpretaciones cultuales. La discusión se vio esencialmente impulsada en 1989 a través de la interpretación de David Ulansey sobre el culto de Mitra. Ulansey propuso ver en Mitra una divinidad personificada a quien se atribuye el adelanto del punto de primavera –la precesión– y a quien se venera por esa misma razón. Su argumentación es la siguiente: en virtud de su intensa dedicación a la astrología así como por los estrechos contactos con Rodas, «isla de los astrólogos», un grupo de intelectuales estoicos oriundos de Tarso, capital de Cilicia, se enteró de forma temprana del descubrimiento de la precesión por parte de Hiparco (véanse más arriba mis referencias a Hiparco y Rodas). El descubrimiento de este secreto debe de haber electrizado a los eruditos de aquel entonces, y la inclinación de los estoicos a la mistificación de los procesos cósmicos condujo a que se entronizara a un dios supremo, más fuerte que todos los demás, pues tenía la fuerza de mover de su lugar los ejes cósmicos. El símbolo del poder superior del nuevo dios Mitra –que se había formado a partir de Perseo– era que daba muerte al toro, o sea, el paso de la era de Tauro a la era de Aries, unos dos mil años atrás.

Aun cuando se siga el argumento de Ulansey hasta este punto, no deja de plantearse la pregunta de por qué los primeros adeptos de la nueva religión se relacionaron con un acontecimiento que se encontraba miles de años atrás «en lugar de crear un símbolo para el ciclo entero de la precesión a través de los doce signos del Zodíaco». Su respuesta resulta especulativa: «La respuesta más simple es que el paso de Tauro a Aries había sido el último, siendo así justamente el paso responsable de la era *actual* en ese momento, por lo cual podía representar el ciclo entero» (Ulansey 1989, 90s). Sin embargo, Ulansey pierde de vista en su argumentación que, en la época del descubrimiento de Hiparco, ya se estaba en el paso de la era de Aries a la de Piscis. ¿Cómo es, entonces, que ese «cambio de era» no se reflejó de ninguna forma en la mitología del culto de Mitra? Otra pregunta que cabe plantear a la teoría de Ulansey tiene que ver con la elevada competencia astronómica que debían tener los adeptos de la nueva religión. Eran muy pocos los que podían seguir los complejos cálculos de Hiparco. Sobre ese trasfondo resulta difícil explicar la difusión del culto en todo el Imperio romano, pues, aun cuando se partiera de una popularización y mistificación de la precesión, los creyentes debían entender por lo menos de qué se trataba. Por último, si bien los expertos en la Antigüedad conocían el fenómeno de la precesión, en ninguna parte ha quedado documentada una interpretación religiosa de la misma en el sentido de una teoría de las edades del mundo. Como una aplicación semejante no atrajo el interés de los astrólogos ni siquiera en la Edad Media y temprana Edad Moderna –ese interés se despertó, en el fondo, sólo en la *new age* del siglo XX–, hay que tomar con pinzas la teoría de Ulansey.

A pesar de estas cuestiones que quedan sin resolver, parece correcto plantear la búsqueda de un trasfondo astrológico en el culto de Mitra. Lo mismo constata también Tamsyn Barton: «El culto de Mitra era mucho más complicado que los muchos cultos solares estatales, y parece tener algunas características cosmológicas en común con el gnosticismo y el neoplatonismo» (1994, 198). Y, realmente, el ascenso del alma a través de las esferas de los planetas, el «regreso a la patria de la luz» de los platónicos y la interpretación histórico-salvífica de la presencia en el eje de la historia universal eran temas que se discutían igualmente en muchos otros contextos religiosos de los siglos I a IV de n. e. En este diálogo social la astrología representaba una ayuda interpretativa central, independiente respecto de las fronteras religiosas.

Judaísmo: entre Jerusalén, Alejandría y Babilonia

En la literatura especializada se puede leer una y otra vez que el judaísmo rechazó desde el principio la astrología como una apostasía del monoteísmo o incluso como idolatría. A ello se agrega, siempre según esta literatura, que una visión fatalista o determinista de las cosas es fundamentalmente incompatible con una fe en la gracia de Dios, en la autodeterminación ética del hombre y en la posibilidad de influir positivamente en el curso de la historia por medio de la propia piedad. Por eso se extrae como consecuencia que no puede haber una astrología judía, sino sólo una lucha del judaísmo contra ella. Esta opinión se fundamenta habitualmente con pasajes bíblicos en los que se condena el culto astral de los babilonios, con documentos de la Antigüedad tardía que muestran un rechazo a la astrología, y con el Talmud babilónico, en el que se dice, apodícticamente, que la astrología no tiene vigencia para los judíos.

No hay duda de que estos documentos existen y de que revelan un fuerte enfrentamiento de autores judíos contra la astrología. Pero dejar las cosas en esa constatación significaría perder de vista una enorme cantidad de documentos y temas que sugieren precisamente lo contrario, a saber, una intensa dedicación de creyentes judíos a la astrología. A modo de ejemplo, los investigadores se vieron frente a la difícil tarea de explicar por qué las comunidades de Qumrán, cuyos miembros se contaban indudablemente entre los judíos más piadosos de aquel tiempo, conservaban horóscopos en su biblioteca; o por qué hay tratados enteros de astrología escritos por autores judíos; o por qué Abrahán fue considerado por muchos como el primero y mayor astrólogo de la historia; o por qué judíos de la Antigüedad tardía adornaron los pisos de sus sinagogas con el Zodíaco y otros símbolos astrológicos; o por qué los rabinos del Talmud babilónico se presentaron como expertos astrólogos, etcétera. Algunos de los que han creído en la lucha

judía contra la astrología han construido una teoría de la decadencia y hablado de una apostasía de la verdadera fe monoteísta, cuando no han llegado incluso a considerar tales tendencias como «extrajudías». Otros han distinguido entre una posición teológicamente reflexionada, que *debía* rechazar todo tipo de astrología, de las corrientes populares, adheridas aún a la vieja «superstición».

Afortunadamente, en la ciencia actual se está imponiendo una visión mucho menos unilateral que indaga en las circunstancias específicas de la dedicación de los judíos a la astrología sin tender a generalizaciones apresuradas. Si se encara el abundante material con una visión semejante, se presenta una multiplicidad de posibles actitudes de los judíos frente a la astrología que van del rechazo terminante a la aceptación entusiasta. Eso indica que la astrología debió de sufrir determinados procesos de transformación en su camino hacia el judaísmo a fin de llegar a ser compatible con las asunciones fundamentales del monoteísmo. Se dio un enfrentamiento intensivo con la astrología y se la formuló de una manera que renunciaba tanto al fatalismo ciego como también a una veneración cultual de las estrellas. En esto, los judíos de la Antigüedad tenían por lo visto mucha más imaginación que más de un historiador moderno.

En lo que sigue trataré el amplio espectro de las respuestas judías a la astrología basándome en una concentración temática. Por tanto, en lugar de dar un simple esquema cronológico, me concentraré en los contextos de discusión que fueron relevantes para la dedicación de los judíos –y, después, de forma semejante para la de los cristianos y musulmanes– a la astrología: monoteísmo, fatalismo, apocalíptica, mística y magia.

Monoteísmo y teología del culto

Desde una perspectiva histórica, el monoteísmo se desarrolló relativamente tarde en el judaísmo. La Biblia hebrea está llena de elementos que documentan que fue necesario cierto esfuerzo para llevar a los creyentes a terminar con la veneración de otras divinidades y profesar la fe en un único Dios. La identidad monoteís-

ta se creó esencialmente a través de la delimitación frente a los «otros», las religiones babilónicas, cananeas, persas y, más tarde, helenistas, que se caracterizaban por la veneración de una pluralidad de divinidades y con las cuales se dio una confrontación directa. A través del contacto con Mesopotamia –no sólo en el exilio babilónico del siglo VI a. n. e. –, es evidente que los judíos estaban familiarizados con las tradiciones interpretativas de la astrología, que hallaron recepción asimismo en diferentes pasajes del texto bíblico. A consecuencia de las reformas religiosas del rey Josías (año 621), el acervo de tradición se siguió transmitiendo y ampliando de tal manera que se distanció progresivamente de los modelos politeístas. Como resultado surgió el libro del Deuteronomio (quinto libro de Moisés) que fustigó también la astrología como una invitación radical a la fe en JHWH. En Dt 4, 19, a continuación de la prohibición de representaciones de figuras humanas y animales, se encuentra la siguiente indicación:

> Y cuando levantes tus ojos al cielo y veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército del cielo, no te dejes seducir ni te postres para rendirles culto y servirles. Yahveh, tu Dios, los ha repartido entre todos los pueblos bajo el cielo.

Aquí se censura, pues, la *veneración cultual* de los astros –para la cual en Dt 17, 3-5 se amenaza incluso con la pena de muerte, mientras que no hay mención alguna de la praxis de la adivinación astrológica. Para los autores deuteronómicos, la veneración del «ejército del cielo» era, junto con la adoración de Baal y la erección de *aserás* (estelas de culto dedicadas a la diosa Aserá), una de las faltas más terribles del reino de Israel. La práctica, por lo visto muy extendida, es fustigada en 2 Re 23, 4s en el marco de la reforma de Josías. Allí se nos informa de que los «reyes de Judá» y sus «sacerdotes idólatras» habían sacrificado a Baal, al Sol, a la Luna, a las constelaciones y a todo el ejército del cielo. En el pasaje paralelo de Jer 8, 2 encontramos una ampliación, puesto que el profeta anuncia a los reyes y príncipes de Judá, a los sacerdotes, profetas y habitantes de Jerusalén que desenterrarán sus huesos y «los dispersarán ante el Sol y la Luna y ante todo el ejército del cielo, a quienes

amaron y sirvieron, tras de los cuales anduvieron, a quienes consultaron y adoraron». Aparte del libro de Daniel, que fue escrito sólo hacia mediados del siglo II a. n. e., éste es uno de los pocos pasajes bíblicos que documentan que también se rechazaba la «consulta» astrológica de las estrellas. Por regla general, sin embargo, la polémica judía se concentra en la veneración cultual de los astros y en la consecuente divinización de los mismos (véase Is 47, 13 y Jer 10, 2).

Según los escritos de Qumrán, que datan de los siglos II y I a. n. e. pero que contienen con frecuencia material sacerdotal más antiguo, puede demostrarse que, de hecho, la *teología de culto* central de Jerusalén representa la clave para comprender la relación judía (oficial) con la astrología en la época del segundo Templo, o sea, hasta el año 70 de n. e. Al igual que en otras religiones orientales antiguas, se consideraba que el culto en el santuario central era un reflejo directo de procesos cósmicos. Lo que sucedía en el Templo de Jerusalén era, por una parte, una imagen del culto celestial y, por otra, la necesaria aportación del hombre para el sostenimiento de un orden cósmico en funcionamiento. Sólo sobre ese trasfondo puede comprenderse que fuese la disputa por el calendario la que haya llevado en el judaísmo a la separación de los judíos de Qumrán del culto del Templo de Jerusalén, en el siglo II a. n. e.: en efecto, la celebración de las fiestas sagradas en un momento indebido a raíz de un cálculo erróneo del calendario lunar y solar tenía consecuencias para el cosmos entero. Para las familias sacerdotales radicales que se encuentran detrás de los escritos de Qumrán, esto era un indicio del estado catastrófico del judaísmo y un signo que anticipaba el juicio final. A través del calendario, que era una potenciación de «contingentes del tiempo» que podían atribuirse en última instancia a períodos lunares y a la astronomía babilónica, estos «sacerdotes astrónomos» calculaban incluso el curso cronológico exacto de esta última fase de la historia de salvación. El cálculo apocalíptico con «contingentes del tiempo», que conduce a una *carga religiosa del tiempo*, es precisamente un signo característico de la interpretación del calendario que hacían en aquel tiempo los judíos y, después, los cristianos. También esto forma par-

te de la historia de la astrología, puesto que los ciclos astrológicos podían relacionarse sin dificultad con pronósticos apocalípticos.

Uno de los testimonios más impresionantes de la dedicación de la teología del culto a los astros son los así llamados «cánticos sacrificiales sabáticos», hallados en Qumrán, una descripción de los trece sábados de un cuarto de año. En ellos se afirma que los ángeles alaban el poder del imperio divino «de acuerdo a su saber» y entonan misteriosos salmos. Ellos alaban la gloriosa edificación del cosmos y del firmamento. Se trata aquí de ángeles planetarios que residen en el «firmamento de la pureza» y que, como una de las muchas clases de ángeles, tienen la responsabilidad por el culto celestial. El duodécimo sábado, «los querubines glorifican por encima del firmamento la construcción del Trono Mercabá (o sea, el carro-trono de Dios) y entonan cánticos de alabanza al señorío del firmamento de luz por debajo del asiento de su gloria» (4Q405, Kol. XX, 8-9). A continuación, se mencionan las «vueltas de los caminos» de los ángeles: «Cuando salen, lo hacen de manera maravillosa», lo que probablemente se refiere a los ápsides de las órbitas de los planetas que, como hemos visto, se encontraban en el centro de la astrología babilónica.

Las alabanzas de los ángeles «arriba», en el cielo, son reeditadas por Israel «abajo», en el culto del templo. Sólo ambas cosas unidas garantizan la pervivencia de un orden cósmico acorde con la Torá. Lo que aquí llama la atención es la «depotenciación» de los dioses planetarios a la condición de ángeles, que ya no son ellos mismos objeto de culto, sino que pasan a ser servidores astrales del único Dios. La misma distinción se encuentra también en otras fuentes judías de la Antigüedad, por ejemplo, en el historiador Flavio Josefo, que procuró fundir tradiciones helenísticas con el judaísmo. Cabe mencionar también de forma explícita a su algo más joven contemporáneo Filón de Alejandría, que, en el siglo I, describió el *Sancta Sanctorum* del Templo de Jerusalén con una alegoría neoplatónica (o sea, en interpretación simbólica) en la que lo importante es la «idea» del Templo, mientras que la imagen derivada material pasa a ser algo secundario, interpretación esta que adquirió mayor influencia después de la destrucción del Templo en el

año 70 de n. e. En el Templo se encuentran representaciones del Zodíaco, y el busto del Sumo Sacerdote está adornado con doce piedras preciosas, que también se interpretan en clave astral. No obstante, lo importante para Filón es la dimensión platónico-mística del conjunto:

> Pues el alma de quien ama a Dios se eleva en verdad de la tierra hacia el cielo y asciende en alas del anhelo hacia las alturas para ocupar su lugar en el coro y en los movimientos del Sol, la Luna y los demás astros, que son santísimos y están en perfecta armonía, bajo la conducción y el señorío de Dios. (*De specialibus legibus* I, 207)

Accesos mágico-místicos

En la Antigüedad existía todo un género que se ocupaba especialmente de los hombres que habían sido enviados a los campos celestiales. En general se trataba de héroes de los escritos bíblicos –Henoc, Moisés, Salomón y otros–, que habían tenido acceso a las esferas divinas y, después de regresar junto a los hombres aquí «abajo», transmitían su mensaje mediante un acontecimiento de revelación. Los textos que se les atribuían se llamaban, entonces, «apocalipsis» («revelación») o también «testamento». En la época rabínica, o sea, a partir del siglo II de n. e., cada vez más se agregaron a los héroes bíblicos también rabinos como Rabbi Akiba, o personajes místicos, cuyos viajes al cielo ocupaban a los creyentes. El interés por ese tipo de excursiones no se restringía por cierto al judaísmo, sino que lo encontramos igualmente en contextos persas como también en la gnosis, sobre la que trataré más adelante.

En la época rabínica se desarrolló un vasto género literario que se designa como mística *hekhalot*. Esta palabra hebrea designa las «moradas» o palacios celestiales visitados por los místicos. En esas moradas –la mayoría de las veces, en la séptima– se encuentra el *mercabá*, el carro-trono de Dios, que el profeta Ezequiel contempló una vez en su visión y que desempeña un papel muy importante en toda la mística judía. El místico *hekhalot* es un representante de la comunidad de Israel que, habiendo sido arrebatado

a las esferas celestiales, comulga con el mundo angélico y representa ante Dios los intereses de Israel. Él establece la relación entre los planos de la realidad cultual, donde puede verse una prosecución de la idea que ya habíamos visto en la teología de Qumrán, pero, en este caso, menos relacionada con el culto en el Templo de Jerusalén que con el bienestar de la comunidad de Israel. Las esferas celestiales por las que asciende el místico, que, de acuerdo con la cosmología de la época, eran vistas como los círculos concéntricos de los mundos de los planetas, tienen siempre que ver también con el acervo de las ideas astrológicas, hecho que puede observarse en la gran importancia atribuida a los números 7 y 12.

Por último, este conjunto de ideas se hará concreto cuando se refiere a los aspectos mágico-teúrgicos de esa mística. En efecto, el ascenso es descrito como un itinerario de grandes peligros, y el adepto hará bien en conocer las consignas y conjuros que son necesarios para el viaje a las esferas celestiales. Para ilustrar lo dicho presentaré en lo que sigue dos documentos, a saber, el *Libro de los secretos* y el *Testamento de Salomón*.

El *Libro de los secretos* (*sefer ha-razîm*) es un texto que nos ha llegado de forma fragmentaria, pero que puede datarse con bastante certeza en el siglo VI, tal vez incluso ya en el siglo IV de n. e. Se trata de una suerte de manual con una lista detallada de prácticas mágicas, con invocaciones, recetas y oraciones, insertadas todas en un marco cosmológico que se orienta según la habitual subdivisión de los firmamentos en siete. En cada capítulo se expone el aspecto de cada uno de los cielos y se describe a los ángeles que cumplen allí su servicio y están a disposición del adepto en la medida en que éste realice los ritos apropiados. A ello se agregan largas listas de ángeles y demonios cuyo contenido sigue planteando todavía en la actualidad algunas incógnitas. Ya en el prefacio del libro se sostiene de forma inequívoca lo que puede esperarse de la lectura. Según se afirma, en el texto se explicará

> cómo se realiza la investigación de las esferas celestiales, cómo se recorre todo en sus siete campos, cómo se observan los signos astrológicos, cómo se explican los caminos del Sol y los de la Luna, cómo se

> conocen los caminos de la Osa mayor, de Orión y de las Pléyades, cuál es el nombre del supervisor de cada uno de los firmamentos, sobre qué territorios gobiernan y cómo se los lleva a garantizar el éxito en todas las cosas deseadas, cuáles son los nombres de sus ayudantes, qué libaciones hay que ofrecerles y, finalmente, cuál es el tiempo apropiado en el que escuchan las oraciones y cumplen los deseos de aquellos que se les acercan con pureza. («Prefacio», 5-10).

Las reiteradas invitaciones a ofrecer sacrificios a los astros muestran que la lucha contra el culto a los planetas, tal como se había propagado en otros círculos judíos, tenía un trasfondo real. Como ejemplo puede servir un ritual que había que observar para hacer propicio el ánimo de un rey o de otra personalidad encumbrada, o también para conquistar el corazón de una mujer rica o hermosa –por supuesto, un asunto de Venus. Para lograrlo hay que sacrificar un cachorro de león con un cuchillo de bronce, recoger su sangre y rociar con ella el corazón, separado del cuerpo. A continuación, hay que escribir con sangre el nombre del ángel encargado del tema sobre la piel del león, más concretamente, entre ambos ojos, y, finalmente, lavar la sangre con vino de tres años y mezclarlo con ella. Agregando determinados productos humeantes ofrecer todo a Venus, a la que, además, se tratará de conquistar para la propia causa mediante la reiterada recitación de invocaciones y conjuros (1, 117-131).

En otro pasaje de la obra se conjura al «rey de santidad, cuyo nombre completo fue revelado a Adán en el jardín del Edén», después a «los soberanos de los planetas, el Sol y la Luna, que se arrodillan ante él como esclavos ante su señor», para que el mago pueda mirar el carro celestial de Dios en todo su esplendor (4, 51-57). Aquí se trasluce claramente la «depotenciación» de las estrellas, aunque enseguida sigue una invocación del Sol como «Helios santo» y soberano sobre los ejes del cielo, pidiéndole que sea propicio a las intenciones del mago.

El *Testamento de Salomón* se encuentra totalmente en la línea de la «depotenciación». Salomón era ya en la Antigüedad el maestro de la magia y de la alquimia, y conserva esta atribución hasta en

la actualidad. En su *Testamento*, que recurre a tradiciones originarias del ámbito helenístico-egipcio y compiladas en los primeros siglos, se describe extensamente cómo Salomón somete a los demonios del cielo y los hace útiles para la construcción de su Templo. Para ello utiliza su célebre anillo de sello, que recibió del arcángel san Miguel. Con ese anillo hace comparecer a los demonios en su presencia, les pregunta su nombre –un factor decisivo en el contexto de la magia– así como el lugar del Zodíaco en el que residen, y, finalmente, los conjura. Un ejemplo:

> Yo, Salomón, me levanté de mi trono y vi al demonio temblar y estremecerse de temor. Le dije: «¿Quién eres? ¿Cuál es tu nombre?», y él me respondió: «Me llamo Ornias». Le dije: «Dime: ¿en qué signo del Zodíaco resides?». El demonio me respondió: «En Acuario; yo estrangulo a todos los que viven en Acuario por su pasión por las mujeres nacidas en el signo de Virgo». (2, 1s)

Este procedimiento de integración del simbolismo astrológico en un contexto judío es típico en la literatura mágica de la Antigüedad tardía. Aun cuando, en muchos pasajes, las doctrinas utilizadas puedan rastrearse hasta orígenes egipcios y helenísticos, las enseñanzas experimentaron ciertas modificaciones en su paso al nuevo contexto. Las tradiciones interpretativas de la astrología eran generalmente conocidas, por lo menos hasta cierto punto, y no se ponía en duda la posibilidad de que hubiese una influencia de los poderes celestiales sobre la esfera terrestre. Al mismo tiempo, sin embargo, se subordinaba la tradición a los propios intereses, lo que, a veces, condujo a interpretaciones muy arbitrarias de las ideas astrológicas.

Los astrólogos rabínicos

Tras la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos en el año 70 y el aplastamiento de la segunda revuelta judía contra Roma (132-135), por lo que Jerusalén –cuyo nombre fue cambiado a Aelia Capitolina– pasó a ser por muchos años una ciudad prohibida para los judíos, gracias a las casas de estudios rabínicos en Palestina y Babi-

lonia la vida y la teología judías se formaron otra vez y alcanzaron un nuevo y gran florecimiento cultural. Los elementos centrales de la erudición rabínica –la Mishná, el Midrash y el Talmud, que siguen constituyendo todavía en la actualidad la columna vertebral para la regulación de la vida judía–, fueron creados entre los siglos II y VII. En ese proceso tuvo creciente importancia Babilonia, donde los judíos no tenían ninguna restricción para practicar la ciencia y la teología, mientras que, en el occidente cristiano, las restricciones eran cada vez mayores.

La astrología no había perdido nunca su influencia entre los reyes persas, por lo que no es de extrañar que los judíos babilonios hayan sido muy competentes en lo tocante a la astrología mesopotámica. Las casas de eruditos –*Jeshivot*– de la metrópoli mesopotámica estaban tanto intelectual como científicamente a la altura de los tiempos, y algunos rabinos destacaban por especiales capacidades astrológicas, médicas o mágicas. Allí podemos observar lo mismo que en el apartado precedente: las tradiciones astrológicas no fueron asumidas sin más, sino que experimentaron una modificación y adaptación específica de signo judío. Con otras palabras, la *coherencia teológica* fue más importante que la «corrección» del cuerpo doctrinal astrológico.

La astrología rabínica es un tema que no puedo desarrollar aquí in extenso. No obstante, quisiera tratar un pasaje del Talmud jerosolimitano, que no sin razón ha sido designado por muchos como el *locus classicus* del interés judío por la astrología y que se presta especialmente para poner de relieve la primacía de la reflexión teológica sobre la astrológica. Se trata de un párrafo en el tratado *Shabbat* 156ab, que fue subdividido conscientemente por los compiladores del Talmud en varios segmentos de argumentación. El párrafo comienza mencionando el libro de anotaciones del *rabbi* Yehoshua Ben Leví, en el que se encuentran enseñanzas acerca de qué destino debe esperar un hombre cuando ha nacido un lunes, un martes, etcétera. La segunda parte la abre el *rabbi* Chanina, que dice: «Id y decid al hijo de Leví: lo determinante no es la constelación [*maizal*] del día, sino la de la hora». Y agrega:

> El que haya nacido bajo el dominio del Sol será un hombre brillante. Comerá de lo propio y beberá de lo propio. Sus secretos serán desvelados. Si es un ladrón, no tendrá éxito. [...]
>
> El que haya nacido bajo el dominio de Mercurio será ilustrado y sabio, pues Mercurio es el escriba del Sol. [...]
>
> El que haya nacido bajo el dominio de Júpiter será un hombre de justicia. *Rabbi* Najman Bar Itzjak agregó: justicia en el sentido de los mandamientos [es decir, beneficencia].

Estas interpretaciones permiten ver que los rabinos estaban informados acerca de las analogías conocidas de la tradición astrológica de la Antigüedad y que no se contentaban con la interpretación del día, sino que procuraban diferenciar esa interpretación agregando el «soberano de la hora», es decir, sea por el Ascendente o por un planeta asignado esquemáticamente a las horas del día. Las correspondencias obedecen a la práctica corriente, como en el caso de Mercurio, que también en otras partes era asignado al miércoles y a las capacidades intelectuales de un ser humano, pues era tanto mensajero del cielo como también escriba. No obstante, entra en juego asimismo una interpretación específicamente judía, pues la palabra hebrea *ʿor* no sólo designa buena memoria, sino también las «luces» que Dios creó según el relato bíblico de la creación. Júpiter, por su parte, que según la tradición se relaciona con cualidades joviales y generosas y con el día jueves, tiene también un significado adicional oculto en el texto, pues la palabra hebrea *sedeq*/*sᵉdaqah* no sólo es el nombre del planeta, sino que significa «justicia», hecho que permite a los rabinos explicar pasajes bíblicos en los que se trata de una vida justa utilizando el simbolismo astrológico.

También es interesante la tercera parte de la discusión, en la que se ilustra más el concepto de *mazzal*, o sea, de predeterminación astrológica. Inicia el discurso *rabbi* Chanina con la afirmación: «El *mazzal* hace sabio, el *mazzal* hace rico, y para Israel hay un *mazzal*». Esta afirmación es puesta vehementemente en duda por los otros, pues, para la ética rabínica, era prácticamente inaceptable que el actuar de los judíos pudiese estar determinado de antemano: de ese

modo sería imposible un actuar verdaderamente ético, basado en la libertad de decisión. Se traen entonces a colación tres anécdotas a fin de documentar la independencia de Israel en lo que se refiere a la determinación por el destino. La más bella es la siguiente:

> También Samuel nos enseña que no hay ningún *mazzal* para Israel. Samuel y Ablat [un astrólogo babilonio] estaban un día sentados juntos cuando unos hombres pasaron dirigiéndose hacia un lago. Entonces dijo Ablat a Samuel: «Ese hombre va y no volverá. Lo morderá una víbora y morirá». Mientras estaban allí sentados, el hombre fue y regresó. Entonces, Ablat se puso de pie y arrojó el equipaje del hombre al suelo. En él encontró una víbora cortada en dos pedazos. Samuel le preguntó: «¿Qué has hecho [para escapar de tu destino]?». El hombre respondió que, cada día, él y sus compañeros solían reunir el pan y comer. Pero hoy, había uno que no traía pan y se avergonzaba de ello. Cuando reunió el pan, hizo como si hubiese recibido también de ese hombre algo de pan, a fin de que no se avergonzara. Dijo Samuel, entonces: «¡Has hecho una buena acción (*mitswah*)!». Dicho esto, Samuel salió fuera e interpretó el versículo que dice: «La justicia [beneficencia, *sᵉdaqah*] salva de la muerte» (Proverbios 10, 2), y no sólo de la muerte antinatural, sino de la muerte en general.

Sin embargo, en este texto el erudito babilonio no es presentado como charlatán ni acusado de herejía. Su interpretación astrológica es acertada, pues realmente había una víbora que estaba por morder al hombre. La parábola quiere mostrar otra cosa: a través de un comportamiento de acuerdo con la Torá, los judíos están en condiciones de eludir las predicciones de la astrología, en el fondo correctas. Con ello, es obvio que la astrología sigue vigente no sólo para un no-judío, sino también para los judíos que no sean suficientemente piadosos. Se podría decir, también: lo que aquí se rechaza no es el sistema de correspondencias de la astrología, sino sólo la fe fatalista ciega en un determinismo astrológico.

Esta distinción permitió entonces a la teología rabínica abrirse a los estándares astrológicos de la época sin poner en juego la identidad judía. En muchos documentos rabínicos se invierte incluso el juego y Abrahán, que, como se sabe, partió de Ur en Caldea, es pre-

sentado como el ancestro de toda astrología y esoterismo y como el primero en transmitir la astrología a Occidente. La ciencia astrológica tenía una posición tan elevada en el discurso de la Antigüedad tardía que las religiones competían para determinar a quién habría de atribuirse su invención y su manejo virtuoso.

Cristianismo: la múltiples actitudes posibles

Como ya he mencionado brevemente más arriba, tiempo atrás se solía presentar el cristianismo de los primeros siglos como un bloque monolítico que contaba con una historia unitaria y una posición clara frente a la astrología. Hoy en día comienza a imponerse el reconocimiento de que esa imagen es errónea. Los cristianismos de aquel tiempo muestran una imagen variopinta de devoción a Jesús, de procesos de formación grupal y de elaboración teológica. Por regla general, la formación de identidad religiosa se dio por medio de la delimitación y exclusión de los «otros», aunque, a menudo, sus ideas no eran tan diferentes como se afirmaba. Desde la perspectiva del estudio científico-comparativo de las religiones, todas las fuentes y grupos que se refieren de forma directa a Jesús o a «Cristo» deben considerarse como testimonios cristianos, independientemente de que representen o no el «verdadero» cristianismo. Bajo un presupuesto como ése se abre de pronto todo un mundo de astrología cristiana que produjo textos que gozaron de gran popularidad y amplia difusión, pero que no llegaron a ser valorados como «auténticos» por la Iglesia romana. No obstante, para el traslado de las ideas astrológicas de las religiones no cristianas al cristianismo así como del cristianismo a las religiones presentes sobre todo en el ámbito cultural oriental, estas fuentes revisten una enorme importancia.

Presentaré este espectro de posiciones a propósito de la astrología de forma algo simplificada en tres pasos: primero, daré una mirada a los escritos del Nuevo Testamento y los interrogaré sobre temas astrológicos. A continuación consideraré de forma más detenida las actitudes anti-astrológicas de autores cristianos de primera línea, y, en tercer lugar, presentaré las posiciones de sus adversarios, que suelen circular con el nombre de «gnósticos», pero que encarnan un segmento sumamente estratificado y contradictorio del cristianismo de la Antigüedad tardía. Eso mismo me llevará directamente hacia la astrología maniquea, que retoma en muchos puntos la discusión cristiana y la sigue desarrollando de forma independiente.

Motivos astrológicos en el canon cristiano

En el Nuevo Testamento, que es el resultado de un proceso de formación canónica que se prolongó durante siglos, encontramos motivos astrológicos en muchos pasajes. No obstante, hay que distinguir entre temas astral-mitológicos generales y una referencia directa a tradiciones astrológicas. Comencemos por los primeros: por ejemplo, detrás del significado de los números «sagrados», que tienen una carga en sentido cosmológico-teológico, hay una simbología astral. En especial los números 4, 7 y 12 permiten reconocer relaciones que provienen de contextos zodiacales y planetarios. Las doce tribus de Israel son sucedidas aquí por los doce discípulos, que el día de juicio se sentarán en los doce tronos del Reino de los Cielos y juzgarán a las tribus de Israel (Mt 19, 28). Por lo demás, el esquema zodiacal ocupa un lugar destacado en la posterior teología eclesiástica (véase Hübner 1983). Los números 4 y 7 representan por su parte magnitudes cósmicas que están en relación con los cuatro puntos cardinales y con los planetas. En ellos se expresa una simetría cósmica que refleja la armonía del plan divino de creación.

Un segundo tema que guarda una relación indirecta con posiciones astrológicas es la presunción de que la *calidad* del tiempo puede leerse en los signos del cielo. Trátese de los augurios apocalípticos que anuncian la proximidad del juicio final (Mc 13, 24-27; Mt 24, 30 hablan del «signo del Hijo del Hombre», que habrá de aparecer) o de los misteriosos acontecimientos que tuvieron lugar en el momento de la muerte de Jesús (Mc 15, 33-38), o de las metáforas que describen al Mesías en imágenes cósmi-

cas (Mc 13, 26; Mc 14, 62; Jn 1, 1-18, etcétera) o que tienen por tema su transfiguración y ascensión, colocada en comparación con la ascensión e inmortalización de Moisés y Elías (Ap 11, 12; Mc 9, 2-10; véase 2 Re 2, 11), los autores neotestamentarios comparten la opinión mayoritaria de sus contemporáneos en el sentido de que acontecimientos acreditados tienen lugar acompañados de signos especiales en el cielo. Esto se manifiesta de la forma más nítida en la célebre perícopa de los Magos, en Mt 2, 1-12, donde la simbología astral pasa a ser una explicación astrológica concreta, a saber, la singular conjunción Júpiter-Saturno del año 7 a. n. e. En otra obra he señalado que la así llamada estrella de Belén forma parte de una amplia temática sobre la estrella del Mesías y que podría ser una elaboración literario-retórica de manifestaciones celestes verdaderas (Von Stuckrad 2000, 555-586).

Con esto llegamos a las referencias concretas a elementos de la tradición astrológica, que en el canon del Nuevo Testamento resultan sumamente ambivalentes. En efecto, mientras que particularmente Pablo interviene con decisión en contra de toda forma de adivinación astrológica, el Apocalipsis de Juan revela una gran cercanía con los cristianismos de cuño gnóstico, a través de los cuales fueron transmitidas más tarde las concepciones de la astrología. Pablo, que estaba bien familiarizado con la cultura helenístico-romana, se dirige especialmente contra la popular hemerología o astrología electiva, que, como hemos visto, asocia simbióticamente la astrología con el calendario. En la Carta a los Romanos (14, 5s) dice, en tono todavía conciliador: «Hay quien da más importancia a un día que a otro; en tanto que hay quien estima que todos los días son iguales. Que cada cual se atenga a sus convicciones personales. El que siente interés por tal día, lo hace en atención al Señor». Pero frente a los Gálatas sostiene una opinión diferente:

> Pero ahora, que conocéis a Dios, o mejor, que sois conocidos por Dios, ¿cómo volvéis de nuevo a los débiles y pobres elementos, a los que de nuevo queréis esclavizaros? ¡Os ponéis a observar días y meses y estaciones y años! Temo haber trabajado en vano por vosotros. (Gál 4, 9-11)

Según Pablo, al seguir la hemerología y la astrología electiva, los gálatas se hacen esclavos de los poderes astrales. *Stoijeia* es un concepto que aparece también de forma recurrente en contextos gnósticos: se trata de poderes planetarios y zodiacales que, como ya aparece en Platón (*Timeo* 40b), tienen un carácter casi personal. Para Pablo, los *stoijeia* como «elementos del mundo» han perdido poder (Col 2, 8 y 2, 20), puesto que los cristianos ya no obedecen las leyes de «este mundo», sino que tienen participación en el Reino de los Cielos, que sólo sigue las leyes de Cristo. El rechazo de los *stoijeia* pasa así a ser un rechazo de los principios astrológicos.

Otra actitud anti-astrológica aparece en el hecho de que ya no se debe permitir a los cristianos calcular con precisión el comienzo de los tiempos escatológicos. Para entender esto hay que tener presente que, en el cristianismo temprano, se vivía en una aguda expectativa escatológica, puesto que Jesús había anunciado: «Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo esto suceda» (Mt 24, 34). Como es comprensible, cuanto más se hacía esperar el regreso del Mesías (la parusía), tanto más ansiosas se hacían las preguntas de los creyentes. El retraso de la parusía fue también durante siglos un problema que requería una respuesta teológica. En muchos pasajes del Nuevo Testamento se hace referencia a que el tiempo de la parusía es insondable: «En cuanto al día aquel y la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino el Padre solo» (Mt 24, 37; Mc 13, 32). Algo semejante dice al respecto el libro de los Hechos de los Apóstoles: «No os corresponde a vosotros saber los tiempos o momentos que el Padre ha fijado por su propia autoridad» (1, 7). En completa oposición a los escritos de Qumrán y a las agrupaciones apocalípticas cristianas, se prohíbe incluso a los hombres predecir acontecimientos salvíficos a partir de los movimientos de las estrellas.

Sobre el trasfondo de esta actitud hostil ante la astrología, el Apocalipsis de Juan se presenta directamente «herético», y no es de extrañar que el libro haya tenido dificultades para ser reconocido dentro del canon del Nuevo Testamento. Franz Boll demostró ya en 1914 en un brillante trabajo de investigación lo fuerte que es la dependencia del autor del Apocalipsis respecto de la astrología helenísti-

ca. Casi todos los detalles que el visionario consigna por escrito probablemente hacia el año 100 de n. e. en la isla de Patmos pueden reducirse a círculos temáticos universalmente conocidos y discutidos en el entorno grecorromano, aunque, por supuesto, en el marco de una especulación escatológica de cuño judío, como el mismo Boll tiene siempre suficientemente en cuenta. Entre esos elementos se encuentran ante todo los juegos numerológicos cósmicos, que ya conocemos de otros escritos canónicos, pero que, en este caso, sirven directamente como una clave universal para interpretar la historia de salvación. Ya en el capítulo primero se mencionan las siete estrellas (y sólo entraré a considerar aquí este numero), los siete candelabros de oro, los ángeles y espíritus que, según Ap 1, 20, representan también a las siete comunidades. A este contexto pertenecen asimismo las siete antorchas (4, 5), los siete ojos (5, 6), el dragón de siete cabezas (12, 3 y en diferentes lugares) así como también las siete catástrofes de los truenos (10, 3s), de las trompetas (8, 2-11, 19) y de las copas de ira (15, 1-16, 21). Las antorchas y los ojos deben considerarse como los siete antiguos planetas a la vez que en el sentido de un grupo de estrellas como la Osa Menor o las Pléyades. Como señala Boll (1914, 44ss), la mención de los siete cuernos pone en consideración la constelación de Aries, que representa al Cordero que, situado en el centro del cielo y de los signos del Zodíaco y rodeado de veinticuatro estrellas, representa el centro o el comienzo del cosmos. La relación entre Aries y el Cordero (Cristo) aparece también en otros lugares del Apocalipsis, pues Aries es la constelación de la victoria mesiánica (5, 6s), y la descripción de la ira del Cordero (6, 16), o su función de animal guía (7, 14; 7, 17), puede interpretarse como una valoración positiva del Cordero pascual inmolado. Cristo es el Mesías-Carnero (Aries), que, en analogía con el signo zodiacal de primavera, aparece como el que trae el nuevo año o el nuevo eón. El «Cordero» no es aquí para nada pacífico como la teología cristiana suele presentarlo, sino que tiene los atributos del Carnero luchador y vencedor.

El tema de la previsibilidad del fin es encarado por Juan de forma diferente que Pablo. En efecto: una vez que el sexto ángel ha hecho resonar su trompeta, se relata lo siguiente: «Fueron soltados los cuatro ángeles, preparados para aquella hora y día y mes y año, para que mataran a la tercera parte de los hombres» (9, 15). Al igual que en muchos apocalipsis judeo-cristianos, el momento exacto del fin ha sido fijado desde el comienzo por Dios. Sin embargo, es necesaria la revelación a través de un intermediario humano para descifrar el misterioso significado del plan celestial. Esto puede inferirse a partir de Ap 3, 1-3, pues sólo los que están «alerta» estarán en condiciones de reconocer los signos del cielo.

Por último, el capítulo 12 del Apocalipsis de Juan ha significado siempre hasta el día de hoy un quebradero de cabeza para los intérpretes, puesto que rebosa directamente de alusiones astrológicas que, no obstante, son sumamente difíciles de elucidar (véase Boll 1914, 98-124; Von Stuckrad 2000, 595-604). El visionario describe aquí la «gran señal en el cielo» que aparecerá en el combate final, y en la figura de una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y con una corona de estrellas sobre su cabeza. La mujer está encinta y da a luz a un hijo que regirá al mundo con «vara de hierro». Esta imagen contrasta con la visión de un dragón con siete cabezas, diez cuernos y siete diademas sobre sus cabezas. Con su cola, el dragón barre «la tercera parte de las estrellas del cielo y las arroja a la tierra» (12, 4). La mujer y el niño son perseguidos por el dragón, que resulta finalmente vencido por los ángeles de Miguel en una lucha cósmica. El niño es arrebatado al cielo inmediatamente después de nacer, mientras que la madre halla refugio en el desierto.

Estas metáforas sólo pueden comprenderse si se tienen en cuenta las interpretaciones que se hacían en la Antigüedad del signo de Virgo, que, como hemos podido ver ya varias veces, funciona siempre como una suerte de comadrona cósmica (como en el caso de la cuarta Égloga de Virgilio) y da a luz a un portador de la salvación divina. Aquí cabe mencionar también como manifestación paralela a la egipcia Isis, puesto que se la representa como *Regina Coeli* con los atributos del Sol y la Luna y da a luz al niño Horus (la posterior iconografía mariana ha sido fuertemente influenciada por las tradiciones egipcias de Isis). El hecho de que Juan recurre en su visión a constelaciones reales se hace evidente también cuan-

do se contempla la gigantesca imagen del dragón, que va de Cáncer a Libra (es decir, las pinzas de Escorpio) y, por eso, parece barrer realmente una tercera parte de las «estrellas del cielo».

Quiero limitarme aquí a estas breves insinuaciones, pues lo que me interesa es simplemente señalar el hecho de que, en el Apocalipsis de Juan, nos encontramos con un simbolismo astrológico de fondo que atraviesa como un hilo conductor todo el libro. Por inusual y singular que pueda parecer este escrito a primera vista, se encuentra realmente inserto en un ancho cauce de antiguas sagas astrales y tradiciones mitológicas presentadas aquí de forma cristiana. Difícilmente pueda exagerarse la resonancia que ha tenido este último libro del Nuevo Testamento justamente para la carga astral de la historia salvífica cristiana. Desde hace ya casi dos mil años, los cristianos fundan la espera de la irrupción del tiempo escatológico sobre las crípticas afirmaciones de Juan. Y cuán virulento es el mito del Reino de los Mil Años (Ap 20, 1-10) también en la cultura moderna lo hemos podido observar recientemente en el paso al tercer milenio de la era cristiana.

La posición anti-astrológica

> De los profetas hemos aprendido, y lo consideramos verdad, que los castigos y las recompensas positivas se otorgan de acuerdo al mérito de las acciones de cada uno. Si así no fuese, y todo sucediese por el destino, nada dependería de nosotros. Pues si estuviese fatalmente determinado que éste sea bueno y aquél, malo, ni el primero sería loable ni el segundo condenable. Y además, si el género humano no tiene el poder de evitar el mal y de decidirse por el bien por libre elección, no es responsable de sus acciones, cualesquiera sean. (Justino, *Apología* I, 43)

Lo que formula aquí Justino, que sufrió el martirio hacia el año 165, es uno de los argumentos decisivos contra la astrología, que no sólo fue esgrimido por los cristianos, sino reiterado una y otra vez ya desde Carnéades y Cicerón. La evidente tensión entre, por un lado, el

fatalismo y determinismo, y, por otro, el libre albedrío, que es la condición de posibilidad de un actuar ético, fue objeto de un intenso debate en casi todas las religiones. Pensemos en este contexto también en Filón de Alejandría y Flavio Josefo. A menudo se hallaron soluciones de compromiso en las que se rechazaba la astrología fatalista, pero se mantenía la interpretación simbólica fundamental de la calidad del tiempo. Lo que distingue la actitud de los principales apologistas cristianos de los primeros siglos es un impulso más radical, que, de alguna manera, va demasiado lejos y rechaza también los elementos aceptables. Partiendo de Tatiano, alumno de Justino, pasando por Orígenes (hacia 185-253/4) hasta llegar a Eusebio (hacia 260-339) y otros pensadores, se transmitió una línea de argumentación que preparó lo que antes he designado como una criminalización teológico-política de la astrología. En particular los escritos de Orígenes se convirtieron en un punto arquimédico de discusiones posteriores (en el fondo, hasta el día de hoy), de modo que tiene sentido considerar más de cerca su posición.

Orígenes va tan lejos en sus afirmaciones que pronuncia la proscripción de todos aquellos que buscan los secretos de la vida en las estrellas, pues manchan «el campamento del Señor» y hacen que el pueblo cristiano se aparte de su victoria (*Sermón sobre Josué* VII, 4). Su argumento más importante sigue la posición anti-fatalista de Carnéades, como puede verse en su importante escrito «Sobre la *Heimarmene*» (en su *Philocalia* XXIII, 19-21). No obstante, incluso este enconado enemigo de la astrología no se contenta con un juicio simple, sino que, en su comentario sobre el Génesis, deja abierta en cierto modo una «puerta de atrás» para la astrología. Respecto del relato bíblico de la creación de las estrellas con función de signos (véase Gén 1, 14), Orígenes afirma que, justamente por el hecho de que Dios conoce de antemano las acciones de los hombres, protege el libre albedrío humano. Las estrellas no son responsables por sí mismas del destino, sino que pueden comprenderse como signo del impulso que se encuentra detrás de ellas. Los hombres no están en condiciones de descifrar el significado de los astros, pero sus secretos fueron revelados a ciertos poderes superiores. Orígenes considera los movimientos de las estrellas como la

«escritura manuscrita de Dios», que sólo pueden leer los iniciados (como en el caso de la «estrella de Belén»); sin embargo, ocasionalmente ocurre que las estrellas y los poderes celestiales no siguen la voluntad divina, sino la suya propia. En tal sentido, el hombre tiene una importante función en la interpretación del acontecer astral. Tamsyn Barton constata con acierto: «Incluso su argumento sobre el acceso humano a este saber parece mantener abierta una salida. Aun cuando los hombres no puedan alcanzar un saber preciso, están en condiciones de averiguar algunas cosas» (Barton 1995, 75).

Aquí puede verse qué difícil fue para los apologistas cristianos sustraerse al discurso cultural global de la Antigüedad, que comprendía la astrología como uno de los instrumentos más importantes para la interpretación del tiempo. La necesidad de integración se encuentra también en otros autores de la época. Ignacio de Antioquía, por ejemplo, en su *Carta a los Efesios* 19, llegó a reconocer en principio la astrología, aunque, totalmente en la línea de Pablo, la considera superada por el nacimiento de Jesús. Ese mismo argumento utilizó el célebre Tertuliano (hacia 160-222), pero, a pesar de ello, terminó pronosticando que la astrología, como todas las demás disciplinas dedicadas a la curiosidad, caerían en el olvido.

> ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Y qué la Academia con la Iglesia? ¿Qué tienen en común herejes y cristianos? [...] ¡Que inventen un cristianismo estoico, platónico y dialéctico! ¡Después de Jesucristo, nosotros ya no necesitamos curiosidad, ni investigación después del evangelio! (*De praescriptione haereticorum* VII, 9-12)

Tertuliano rechaza aquí de un solo golpe toda la intelectualidad helenística, lo que significa al mismo tiempo que se desmiembran por completo del discurso cristiano las fundamentaciones filosóficas de la astrología. A partir de ahí sólo había un paso a la criminalización de las artes interpretativas, tal como la formula Tertuliano en *De idolatria* IX, 7s: «Si se condena la magia, cuya especie es la astrología, se condena naturalmente la especie con el género. Después del evangelio no verás ya sofistas, caldeos [es decir, astrólogos], encantadores, intérpretes o magos, como no sea que se los condene abiertamente».

Con esto llegamos a Agustín (354-430), uno de los autores más importantes del cristianismo temprano. Su testimonio es interesante justamente porque, en su juventud, este Doctor de la Iglesia fue un convencido seguidor de la astrología maniquea, si bien después, a semejanza de su contemporáneo Fírmico Materno, se apartó de esa creencia y se presentó como un crítico radical de la astrología. Agustín se adhiere con énfasis a la posición anti-fatalista. Según él, los astrólogos pretenden destruir la Palabra de Dios diciendo

> «De los cielos viene la necesidad de pecar» y «esto lo hizo Venus, Saturno o Marte», y todo para que el hombre, que es carne y sangre y soberbia podredumbre, quede sin culpa y sea atribuida al criador y ordenador del cielo y las estrellas». (*Confesiones* IV, 3, 4)

Agustín relata en sus *Confesiones* que, en otro tiempo, había llegado a tener una competencia tal en el arte de la interpretación de los astros que había pensado ganarse la vida con la astrología. Según él, un médico llamado Vindiciano lo disuadió, por fortuna, de seguir ese propósito, argumentando de la siguiente manera: «Pero tú [...], que tienes de qué vivir entre los hombres con tu clase de retórica, sigues este engaño no por apremios de dinero, sino por libre curiosidad». El argumento no termina de convencer a Agustín, razón por la cual pregunta a su interlocutor por qué la astrología predice a veces correctamente. Vindiciano responde de forma algo críptica:

> Porque [...] si a veces, consultando uno las páginas de un poeta cualquiera, se encuentra con un verso que, no obstante pensar el poeta en cosas muy distintas cuando lo compuso, responde, sin embargo, de modo admirable al asunto que trae entre manos, tampoco tiene nada de extraño que el alma humana, movida de superior instinto, sin saber ella lo que pasa en sí, diga no por arte, sino por suerte [*non arte, sed sorte*], alguna cosa que responda a los hechos y negocios del que pregunta. (*Confesiones* IV, 3, 5)

Es interesante que, en otro lugar, Agustín interpreta exactamente este carácter casual del oráculo, aquí descrito y criticado, como una disposición de la conducción divina: estando abatido y deshecho

en lágrimas, escuchó una vez la voz de un niño que lo invitaba a abrir al azar el libro de la Sagrada Escritura y a atenerse a lo que allí leyera (véase *Confesiones* VIII, 12, 29s).

Los opositores a la astrología fatalista recorrían una difícil cresta entre dos abismos, pues el rechazo del *fatum* parecería abrir de par en par la puerta a cierta contingencia (o sea, a la casualidad) de la historia, lo que también debía evitarse en razón de la imagen cristiana del mundo. También Agustín atestigua la contingencia de aquella *vis sortis* cuando hace referencia a la opinión de que no existe «tal arte de predecir las cosas futuras». Antes bien, «las conjeturas de los hombres tienen muchas veces la fuerza de la suerte, y que diciendo muchas cosas acertaban a decir algunas que habían de suceder sin saberlo los mismos que las decían, acertando a fuerza de hablar mucho» (*Confesiones* VII, 6, 8).

Agustín conocía bien la astrología de la Antigüedad. Por eso conocía también el problema de los nacimientos de mellizos, tan discutido entonces como ahora, problema que, en el fondo, constituye un caso particular del problema del fatalismo. Para el cartaginés, este tema se convertirá en el arma decisiva contra la astrología. En efecto: en las *Confesiones* hace referencia a la biografía de un hombre rico que había nacido a la misma hora que un esclavo de su familia, pero que, evidentemente, había tenido un destino del todo diferente que este último, digno de conmiseración. La afirmación de la astrología en el sentido de poder inferir de forma incontrastable la vida del nativo a partir de su horóscopo resulta desmentida por las diferentes biografías de mellizos (véase *Confesiones* VII, 10).

Para Agustín, así como para muchos otros representantes de la temprana Iglesia, la astrología representaba un atrevimiento y una atribución propia de poderes de parte del hombre, que debía desaparecer frente a la humildad y la renuncia voluntaria al conocimiento. Enseguida veremos que ésta era una de las líneas de confrontación con la interpretación gnóstica, que apuntaba justamente a la atribución propia de conocimientos por parte del sujeto cognoscente. De ese modo, lo que se encontraba bajo la mirada crítica de la Iglesia no era solamente la astrología fatalista, sino también

todo tipo de impulso cognoscitivo y de curiosidad. Agustín lo expone con claridad:

> Porque tú, Señor, gobernador justísimo del universo, obras de modo oculto, sin que lo sepan los consultores ni consultados, a fin de que cuando alguno consulta oiga lo que le conviene oír, atendidos los méritos de las almas, según el abismo de tu justo juicio. Al cual no diga el hombre: *¿Qué es esto? ¿Por qué esto?* No lo diga, no lo diga, porque es hombre. (*Confesiones* VII, 6, 10)

Los «otros»: doctrinas astrológicas entre Egipto y Siria

La posición mayoritariamente anti-astrológica de la posterior Iglesia estatal representa sólo una de las muchas y variadas actitudes que asumieron los cristianos de la Antigüedad frente a la astrología. Aun cuando tales visiones alternativas hayan resultado crecientemente marginadas en virtud del proceso de represión ya descrito, no hay que olvidar que, en los primeros siglos del cristianismo, había numerosos grupos que seguían las perspectivas astrológicas y que siguieron existiendo en círculos maniqueos, después también en círculos musulmanes, e incluso en tradiciones de la Iglesia oriental. Tales grupos representan una continuidad que queda relegada frecuentemente al olvido.

Esos «otros» cristianos suelen designarse a menudo como «gnósticos». No obstante, hay que ser cautelosos con ese concepto, porque los así calificados se designaban a sí mismos de forma totalmente diferente, a saber, como «Iglesia» o, simplemente, «cristianos». El nombre de «gnósticos» les fue atribuido desde fuera porque en sus textos se habla del «saber» (en griego, *gnosis*) que debe servir para liberar al ser humano de las cadenas del destino y de la existencia corporal. Con esta visión, esos cristianos seguían la filosofía neoplatónica tal como había sido formulada especialmente por Plotino pero que, en el gnosticismo, se había asociado estrechamente al hermetismo egipcio y había recibido una impronta cristiana. La base de esa impronta era un diagnóstico negativo del presente: el hombre había sido arrojado de la plena divinidad de su patria de luz a

los enredos de la materia, del destino ineluctable (*heimarmene*) y de la pecaminosidad. Si bien una centella del alma seguía vinculada con la patria de luz originaria, era preciso realizar un tremendo esfuerzo y desprenderse de los enredos materiales para liberar esa centella de luz. La astrología en general y los planetas en particular representaban la *heimarmene*, o sea, la necesidad forzosa del destino, a la que estaba abandonado el hombre caído. A diferencia de los cristianos que confiaban sólo en la gracia de Dios para ser recibidos un día –al fin de los tiempos– en el Reino de los Cielos, los «gnósticos» desarrollaron teorías acerca de cómo podía iniciarse ya en la tierra ese viaje redentor hacia el cielo. Este planteamiento precisamente les impulsaba a no alejarse de la astrología, sino a profundizar en sus principios a fin de alcanzar una comprensión plena de la dinámica del destino y poder así superarla. En los párrafos que siguen quisiera presentar cómo pudo plasmarse una concepción semejante tomando como ejemplo a dos de los protagonistas más importantes de aquel tiempo: Teodoto y Bardesanes de Edesa.

Teodoto, que actuó en el siglo II, perteneció a una corriente cristiana que se había desarrollado a partir de las enseñanzas de Valentiniano y que despertó interés especialmente en la parte oriental del Imperio romano y en Siria. Por desgracia no se han conservado los escritos primarios de Teodoto, pero, gracias a Clemente de Alejandría, contamos con una visión de conjunto de su edificio doctrinal: los *Excerpta ex Theodoto*. De esa obra se desprende que, para Teodoto, la *heimarmene* era una conjugación de innumerables fuerzas que se reflejaban en los movimientos de los astros. Las fuerzas podían estar en recíproca armonía o caer en la confrontación. Según esa visión, el mundo de los planetas nos ofrece una referencia a los desafíos centrales de la existencia humana, que Teodoto describe de la siguiente manera: «¿Quiénes éramos? ¿Qué hemos llegado a ser? ¿Dónde estábamos? ¿Adónde hemos sido arrojados? ¿Hacia dónde nos apresuramos? ¿De qué somos redimidos? ¿Qué es el surgimiento (*génesis*) y qué es el resurgimiento (*anagénesis*)?» (*Excerpta ex Theodoto* 78, 2). Para Teodoto, la astrología ofrece un camino para descifrar el actuar secreto de los poderes del destino, y los planetas no son para él *causa* del destino, sino sus *indicadores*. Como dice Clemente de Alejandría sobre Teodoto: «Si existe el destino para los otros, entonces puede predecirse por el horóscopo. La prueba evidente de ello se encuentra en la teoría de la astrología» (75, 1). Aun cuando Teodoto sostenga con ello la estricta predictibilidad del destino, no asume por eso una postura fatalista, sino que opone a la derelicción [*Geworfensein*] del hombre la doctrina de salvación gnóstico-cristiana, enfatizando que «por el descenso del Señor», ha terminado el enfrentamiento y la lucha de los poderes del mundo. Este hecho opera para él la salvación y suscita la paz en la tierra. La segunda característica decisiva de la salvación cristiana se muestra entonces en el bautismo, que, como «renacimiento» (*anagénesis*), encarna un despertar en el acontecer salvífico de Dios.

Los planetas no son ya poderes concretos del destino, sino, como ya era en Plotino, símbolos de *ideas* trascendentes y principios cósmicos. Por ejemplo, para Teodoto, Marte ya no sigue haciendo de las suyas como planeta malvado, sino que, en sus movimientos, se muestra la idea de una forma de energía guerrera y destructiva. Si bien esa idea no está totalmente alejada del mundo, puesto que los «arcontes» participan de ella, pasa a primer plano el lazo de correspondencia entre planetas, arcontes y regentes espirituales, tal como era característico en la variante hermética del platonismo. A partir de aquí, Teodoto avanza aún más y incorpora a su sistema otras correspondencias de los planetas y signos zodiacales. Así, en Teodoto encontramos por primera vez la doctrina de que los doce signos del Zodíaco se atribuyen a los doce apóstoles, con lo que estos últimos asumen el papel de los dioses protectores del Olimpo. Según Teodoto, el nacimiento carnal se rige por los signos zodiacales, pero el renacimiento lo hace por los apóstoles (*Excerpta ex Theodoto* 25, 2). Wolfgang Hübner comparó esta afirmación con las doctrinas de Prisciliano y constata que, en Teodoto

> nos encontramos con el mismo esquema doble que en Prisciliano. Nacimiento y renacimiento se corresponden como cuerpo y alma. En ambos sistemas, el cuerpo pertenece a los signos zodiacales paganos y el elemento no-corporal pertenece a la serie bíblica de los Doce. Ambos textos establecen una «ecuación de relaciones». (Hübner 1983, 37)

Por la distinción entre las correspondencias de la sustancia gruesa y el plano de la sustancia sutil o etérea de las energías planetarias, esta posición logra establecer una versión específicamente cristiana de las doctrinas astrológicas corrientes.

Autores cristianos como Teodoto estuvieron familiarizados con diferentes tradiciones interpretativas. Así, por ejemplo, se conocía la doctrina de los Ascendentes, tal como había sido transmitida por Ptolomeo (*Tetrabiblos* I, 24), según la cual los planetas no despliegan igual energía para todos los hombres, sino que su interpretación se orienta según los temas señalados por el Ascendente. Sólo cuando un planeta pueda encontrarse en el signo zodiacal ascendente opera con toda la fuerza sobre el nativo la energía que representa (véase Gundel 1966, 324). En tales afirmaciones se muestra claramente la intensidad del diálogo cultural astrológico, incluso más allá de las fronteras religiosas, en aquel tiempo.

Lo mismo puede afirmarse acerca de Bardesanes de Edesa (154-222). Este pensador fue uno de los teólogos más importantes del cristianismo sirio, al que dio impulsos decisivos en la corte de Abgar IX, donde estuvo entre los años 179 y 216. Bardesanes fue especialmente reconocido por todos en virtud de su competencia astrológica. Eusebio de Cesarea dice que Bardesanes «llegó hasta la cumbre de la ciencia caldea» y que estudió «libros de los caldeos |...| y egipcios» (*Praeparatio evangelica* VI, 9, 32). A raíz de su formación helenística, no sólo estaba familiarizado con las tan discutidas cuestiones en torno a la *heimarmene* y el libre albedrío, sino que logró asimismo fundir gran cantidad de enseñanzas particulares de la astrología en un programa cristiano que lo destaca de la masa de los «simples astrólogos». Así, tomó de la astrología romana la conocida apreciación de que la pertenencia étnica y política de un ser humano predominan sobre las características de su horóscopo individual, y extrajo la consecuencia de que los judíos están en primer lugar bajo la ley mosaica, mientras que los cristianos están bajo la ley de Cristo (*Praeparatio evangelica* VI, 10, 42-46). Así pues, se asume aquí la astrología, pero se la coloca al mismo tiempo bajo la reserva de la pertenencia a una determinada religión.

Con eso, Bardesanes pudo integrar en su sistema prácticamente todas las doctrinas astrológicas de la Antigüedad. En fe de lo que se cuenta sobre él, tomó elementos de la astrología egipcia, con su observación de los 360° del Zodíaco (las *Monomoiriai*), confeccionó pronósticos según la posición de la Luna llena en los signos zodiacales (*lunaria* zodiacales) e interpretó el futuro a partir de la aparición de signos meteorológicos (brontologías). Especial interés reviste su ampliación de la astrología electiva de los días y las horas, tan vehementemente combatida por Pablo. Bardesanes llega incluso a recurrir a la tradición cristiana para demostrar la verdad de la astrología. Según afirma, Cristo nació en la hora de Júpiter, fue crucificado en la hora de Marte, fue sepultado en la de Mercurio y resucitó nuevamente en la hora de Júpiter. Estas afirmaciones son notables en cuanto Bardesanes sigue aquí una línea de interpretación astrológica que, como hemos visto más arriba, había sido recibida también en el judaísmo talmúdico, a saber, la del dominio de los planetas sobre determinadas horas de la semana. De este modo, Bardesanes ofrece una nueva prueba del múltiple entrelazamiento de los discursos astrológicos en el ámbito cultural sirio y mesopotámico.

Maniqueísmo: astrología con un ropaje nuevo

Uno de los acontecimientos más importantes de esos entrelazamientos culturales y religiosos es la *religión de la luz*, que proviene de su fundador, Mani (14 de abril de 216-276). El maniqueísmo, como designaban a esta religión personas ajenas a ella, surgió a partir de movimientos anabaptistas judeo-cristianos de Siria y de una fuerte influencia de la teología gnóstica, y se convirtió en una importante competencia para la naciente Iglesia estatal romana. Mani cuidó desde el comienzo de que su palabra quedase consignada por escrito y sólo fuese interpretada por personas designadas dentro de una red estrictamente organizada. Los seguidores de su religión se consideraban a sí mismos como «la verdadera Iglesia de Cristo», a partir de lo cual puede reconocerse que, en el

siglo III, había una pluralidad de comunidades de inspiración cristiana que competían por la reivindicación de ser los legítimos seguidores de Jesucristo.

Más arriba he hecho ya referencia a que el maniqueísmo fue perseguido frontalmente por la Iglesia romana a partir del siglo IV. Sólo en Oriente pudo mantenerse por un largo período, por ejemplo en una coexistencia pacífica entre maniqueísmo, cristianismo y budismo a lo largo de la ruta de la seda. En el siglo VIII llegó a ser incluso la religión del Estado en el Imperio uigur, hasta que, en el siglo XIII, el ataque de los mongoles condujo también allí a su desaparición. Algún que otro rastro particular puede encontrarse todavía en el siglo XVII en los santuarios budistas de China. Por ese motivo, el maniqueísmo tiene una importancia descollante en la historia de las religiones de la Antigüedad tardía, especialmente con respecto a la interacción entre la Antigüedad romana, el ámbito cultural sirio y el territorio de régimen musulmán. La investigación científica de este capítulo sumamente complejo de la historia de las religiones ha hecho grandes progresos en las últimas décadas, lo que depende sobre todo del acceso a nuevas fuentes primarias: el códice Mani de Egipto, el Tebessa de Argelia y los últimos hallazgos de Kellis en el oasis egipcio de Dakleh. Todas estas fuentes pueden combinarse ahora con la obra central de la religión maniquea, las *Kephalaia* («Piezas principales») de Mani, conocidas ya desde hace más tiempo.

Un tema central del enfrentamiento del cristianismo temprano con la religión de Mani estuvo dado por la actitud ante la astrología. Esto aparece no solamente en la polémica de los apologistas cristianos, sino también en la legislación romana, que en el siglo IV todavía no establecía casi ninguna diferencia entre astrólogos, magos y maniqueos (Fögen 1993). A semejanza del discurso sobre los «caldeos», el concepto de «maniqueos» se convirtió en un término para designar a personas que practicaban la astrología o un culto astral. Si se compara esta estimación con las fuentes maniqueas originales, se constata que la astrología fue realmente un punto central y axial de la teología maniquea. Mani, que había crecido en un círculo sirio-persa de nivel cultural alto, se muestra familiarizado con toda una serie de tradiciones astrológicas, pero, considerándose a sí mismo como el revelador de misterios últimos, no se sentía atado para nada a la doctrina tradicional, sino que creó con ella un sistema nuevo y totalmente propio. Por esa razón puede hablarse de una «astrología maniquea», que se diferenció claramente de la romana o de la cristiana. Mencionaré en lo que sigue algunas de sus características más importantes.

En el sistema maniqueo, los planetas tienen un estatus semejante al de los escritos gnósticos y herméticos. Ellos representan los poderes malignos de la *heimarmene* y destacan como arcontes, o sea, como poderes regentes responsables de los ámbitos cósmicos negativos. Los planetas dominan en el cuarto ámbito del universo junto con los doce signos del Zodíaco. Han recibido poder sobre la guerra y la paz, el orden y el desorden, la prisión del alma, el deseo y la posesión. Al fin de los tiempos, que se instala a través de la revelación y la misión de Mani, el dominio de los planetas debe alcanzar su fin y el alma de los elegidos debe ser liberada de su poder. Hasta este punto, Mani se mueve todavía totalmente dentro un sistema de relaciones de tipo gnóstico-hermético. Sin embargo, los siete poderes planetarios experimentan una modificación específica, pues Mani exceptúa *al Sol y a la Luna* de la valoración negativa de los arcontes. Para no abandonar del todo el antiguo y tradicional sistema del número 7, agrega en reemplazo de ambos astros los dos nodos lunares. Pero a partir de esto, el número 5 –la *pénta-da*– adquiere en la teología de Mani una importancia que nunca antes había tenido en la astrología.

La separación del Sol y la Luna respecto de los planetas es una reflexión propia de Mani. La misma resulta a partir de la importante función del Sol y de la Luna para la migración del alma del hombre hacia su patria de luz. Ambas luminarias se designan como «naves» que transportan el alma de los iluminados por Mani. Al mismo tiempo, son los «porteros» que cuidan la entrada a los luminosos mundos celestes separando de alguna manera el grano de la paja. Con ello se aplica lo que el *Códice coloniense de Mani* formula con gran consciencia y certidumbre:

> He mostrado la verdad a mis compañeros de viaje, he anunciado la paz a los hijos de la paz; he predicado la esperanza al linaje inmortal, he realizado la selección e indicado el camino que conduce a lo alto a quienes ascienden según esta verdad. (67)

Tal valoración del Sol y la Luna no pasó inadvertida tampoco a los demás. Por ejemplo, Epifanio caracteriza a los maniqueos de la siguiente manera: «Adoran al Sol y a la Luna, [...] anuncian el siete y el doce; según ellos hay astros de la fortuna y suertes, y son celosos en el arte de los caldeos» (*Panarion* LXVI, 13). Esta presentación debe de coincidir ampliamente con los hechos reales, pues el mismo Mani cuenta de sí mismo que «anunció a un hombre el descanso, los mandamientos y la postración [*proskynesis*] ante las luminarias del cielo» (*Códice coloniense de Mani* 127s; véase asimismo 141s).

En sus enseñanzas, que, en forma de diálogo, constituyen el contenido de las *Kephalaia*, Mani desarrolla después un complejo sistema doctrinal astrológico. En el mismo considera que las relaciones entre las esferas de los planetas y del mundo terreno no son de índole causal sino simbólica. Según el «iluminador», los planetas y los signos del Zodíaco están relacionados con otros planos de correspondencia mediante sus «raíces» y «conductos». Las relaciones se observan en ambas direcciones. A una pregunta de los discípulos acerca de cómo ha de entenderse la relación entre «conductos» y rueda del Zodíaco –pues estos últimos podrían enredarse en la rueda–, Mani responde: «La razón por la cual los conductos no son cortados, pues realmente no se cortan, es que son *espirituales*» (*Kephalaia* 49). Según Mani, es como en un barco que surca las aguas: primero, la proa divide el agua y produce ondas, pero, enseguida, la superficie vuelve a cerrarse detrás de la nave y ya no se ve su camino. Los «conductos», pues, son uniones de materia sutil y, en definitiva, espirituales que existen entre los planos de la realidad. Difícilmente podría encontrarse una prueba más clara de la presencia del pensar en correspondencias propio del esoterismo.

En los capítulos 69 y 70 de las *Kephalaia* se reúnen las posiciones astrológicas concretas más importantes de Mani, que pueden

leerse como aplicación del pensar en correspondencias a diferentes ámbitos de la vida. Tenemos, para empezar, la relación entre poderes planetarios y las partes del cuerpo humano (melotesia). Mientras que, en otros pasajes (56 y 86), afirma que la causa de enfermedades, aparte de la mala alimentación y del ataque de agentes demoníacos, está en el horóscopo, en estos capítulos encontramos extensas listas con las correspondencias entre los signos zodiacales y las partes del cuerpo, tal como se las conocía ampliamente en toda la Antigüedad y que habían sido puestas en un esquema más o menos corriente por Manilio, Fírmico Materno y, naturalmente, por Ptolomeo (*Tetrabiblos* III, 13). Mani, sin embargo, no proyecta la franja zodiacal al cuerpo de arriba abajo, como era usual, sino de forma circular en torno al cuerpo.

Una interpretación de originalidad semejante se encuentra asimismo en la geografía zodiacal de Mani, o sea, en la correspondencia entre los signos del Zodíaco y los territorios y pueblos. Ante todo, Mani sigue en mayor o menor medida la subdivisión del mundo en cuatro sectores y una agrupación de tres signos del mismo elemento que conduce a la formación de trígonos (sistema que Ptolomeo había tomado de Poseidonio [*Tetrabiblos* II, 2-4] pero que, tal vez, era aún más antiguo). Pero después combina esa subdivisión general con una lista de augurios tomada probablemente de un contexto totalmente diferente. El sistema se hace aún más complicado cuando se agrega una segunda lista en la que Mani relaciona los signos del Zodíaco no solamente con lugares concretos, sino también con los «cinco mundos» (humo, fuego, viento, agua, tinieblas). Aquí se observa cómo una decisión teológica previa –a saber, la péntada– conduce a la necesidad de adaptar sistemas doctrinales provenientes de la tradición. Lo mismo puede verse también en la relación que se asigna a los cinco planetas con los cinco mundos.

Retengamos, pues, lo siguiente: en su religión, Mani recurrió ampliamente a doctrinas astrológicas de sus predecesores. Asimismo estaba familiarizado con cuestiones particulares del discurso astrológico del Oriente Próximo de entonces, aunque las asumió de forma individual imprimiéndoles un cuño teológico. De esa

manera, algunas doctrinas astrológicas experimentaron modificaciones que las hicieron irreconocibles, hecho que trajo a Mani la fama de ser un mero aficionado astrológico. Agustín, que había sido anteriormente maniqueo, dice, por ejemplo, que, en las afirmaciones de Mani,

> no hallaba por ninguna parte la explicación de los solsticios y equinoccios, de los eclipses del Sol y de la Luna y otras cosas por el estilo que yo había leído y entendido en los libros de la sabiduría de este siglo.
>
> Con todo, mandábaseme allí que creyera, aunque no me daban explicación alguna de aquellas doctrinas, que yo tenía bien averiguadas por los números y el testimonio de mis ojos; antes era muy diferente. (*Confesiones* V, 3, 6)

También Alejandro de Licópolis se mostró sorprendido de la total incompetencia de la astronomía maniquea: si los maniqueos hubiesen honrado con una visita a un astrónomo, aunque fuese una única vez, no habrían caído en situación tan penosa y, tal vez, se habrían enterado mejor del hecho de que la Luna, que, según la opinión de no pocos, no tiene luz propia, es iluminada por el Sol, pero que su aspecto no se rige por sus diferentes posiciones respecto del Sol (*Manich. Opinion.* 22).

La importancia histórico-cultural del maniqueísmo no reside en la fiel transmisión de las doctrinas astrológicas de la Antigüedad, sino en la prosecución de la literatura astrológica bajo un signo teológico, en la aplicación diferenciada del pensar esotérico en correspondencias y en la transmisión de las doctrinas hermético-gnósticas al ámbito sirio-persa. De ese modo, el maniqueísmo hizo una aportación importante al establecimiento de la astrología en el islam y en las agrupaciones místicas cristianas de la Edad Media.

IV

LA EDAD MEDIA: UNA ERA VARIOPINTA, NO OSCURA

Por extraño que pueda parecerle al hombre moderno todo lo de la astrología, durante un par de milenios ella ha sido con toda seguridad uno de los elementos esenciales del acervo intelectual común de los hombres, y su literatura puede designarse globalmente como literatura universal. Tal vez, sólo en ella se hayan entendido sin dificultades Oriente y Occidente, cristianos, musulmanes y budistas.

Franz Boll y Carl Bezold

1.
INTRODUCCIÓN: LA CONSTRUCCIÓN DEL «OCCIDENTE CRISTIANO»

Cuando se trata de la Edad Media, todavía hoy nos encontramos con toda una serie de prejuicios. Ya la sola designación de una época como «Edad Media» sugiere que se trata de un tiempo de transición, una transición que se dirige hacia una «Edad Moderna», de más alta valoración, que, según se afirma, fue la que, con su idea de progreso, trajo consigo todos los adelantos del presente. Sólo con el Renacimiento habría resurgido Europa del profundo sueño de la Edad Media, y habría tomado conciencia de las ciencias y la cultura de la Antigüedad, se habría liberado del pensamiento mágico-místico y, por último, habría alcanzado su mayor

florecimiento en la Ilustración. Esta sugerente construcción histórica deforma la visión de la verdadera importancia y complejidad de la Edad Media. Si bien es verdad que amplios sectores de la teología cristiana en Roma y Bizancio llevaron adelante una rígida lucha contra las culturas del saber de la Antigüedad (véase más arriba), no habría que generalizar la presencia de una actitud semejante. En efecto: si se observa con más detenimiento, se encuentran grandes diferencias de región a región y de gobernante a gobernante. No pocos potentados cristianos manifestaron un sólido interés en la promoción de las ciencias, y fueron precisamente las escuelas monásticas de la Alta Edad Media las que profundizaron en los textos clásicos de la filosofía y la ciencia. Por eso se ha hablado con razón de la «Ilustración en la Edad Media» (véase como introducción Flasch / Jeck 1997). Otro juicio erróneo acerca de la Edad Media tiene que ver con la suposición de que «Occidente» es cristiano. Este pensamiento ha impedido hasta el día de hoy la percepción de Europa como una región cultural y religiosamente plural y sigue estando aún hoy en el centro de la carga retórica de una «identidad europea» que hay que defender contra el «oriente musulmán», con todas las consecuencias que ello sigue teniendo en nuestros días para los musulmanes europeos.

La fragilidad de tal suposición queda al descubierto cuando se consideran dos cosas: por una parte, todas las religiones escriturísticas –el judaísmo, el cristianismo, el islam– han realizado una *inmigración* a Europa. Es decir, que se encontraron con culturas preexistentes de complejo desarrollo, con las que debieron llegar a un arreglo, sea a través del intento de eliminar las formas religiosas alternativas, sea a través de la incorporación de tradiciones locales en la religión inmigrante. Ambas cosas pueden observarse en la Edad Media, y hay que poner énfasis en que la represión de religiones más antiguas por parte del cristianismo ha sido sumamente diferenciada en los distintos lugares y en cuanto a su intensidad, y en que, a pesar de ello, las religiones pre-cristianas siguieron teniendo gran cantidad de adeptos. La nueva religión cristiana adaptó menos el simbolismo y los rituales –la semántica religiosa– que la pragmática religiosa concreta, o sea, el ordenamiento de

los tributos, las tradiciones de calendario, etcétera. En segundo lugar, hay que considerar que los ámbitos de soberanía cristiana no flotaban en el vacío, sino que, a través de múltiples contactos de tipo económico, político, cultural y, especialmente, también militar, estaban en relación con los imperios que se encontraban bajo un régimen musulmán. Esto condujo a procesos de intercambio y a fecundaciones recíprocas que, en muchos países –pensemos en Castilla–, estaban incluso de alguna manera institucionalizados en un centro. Por supuesto, también había enclaves de ignorancia donde casi nadie sabía leer ni escribir, ni mucho menos entender griego, hebreo o árabe, precisamente en el ámbito cristiano. Pero también había numerosas cortes cristianas en las que se transmitían y enseñaban las ciencias clásicas. Y a medida que pasaba el tiempo, se sintió con fuerza creciente cierta necesidad de recuperar terreno frente a la gran cultura islámica, sentimiento que, a partir del siglo X, condujo a un interés incrementado en las ciencias naturales, la filosofía y, por supuesto, también la astrología.

En este capítulo expondré las líneas más importantes de la profundización medieval en la astrología. El hecho de que subdivida la exposición en los ámbitos de régimen musulmán y cristiano no significa que tales ámbitos puedan pensarse como separados. No obstante, las fronteras en el seno del discurso europeo sobre la astrología pasaron también por las lenguas, y determinadas obras clásicas sólo estaban disponibles en traducciones árabes. A ello se agrega que el islam asumió y desarrolló de manera especial las disciplinas esotéricas de Oriente Próximo. Por eso, el desarrollo fue allí algo diferente que en el cristianismo latino y griego, lo que exige a su vez una exposición aparte.

2.
LA ASTROLOGÍA EN EL ÁMBITO CULTURAL ISLÁMICO

La religión islámica surgió en un entorno cultural que estaba sumamente abierto hacia las ideas astrológicas o esotéricas en general. Como hemos podido ver más arriba, había en el ámbito cultural sirio-persa toda una serie de comunidades religiosas que se dedicaban intensamente a la astrología. Mahoma, nacido hacia el año 570 en La Meca, conocía las agrupaciones gnósticas, judías y cristianas por encuentros directos con ellas y había viajado como mercader y guía de caravanas por un vasto territorio. Pertenecía a la tribu de Quraysh, que custodiaba tradicionalmente la Kaaba, el importante santuario de La Meca, y atendía allí a los peregrinos. Con la Kaaba se asocia una larga tradición cargada asimismo de significados astrales. Mahoma, que había recibido por primera vez una revelación de parte de Dios (Alá) en el año 610, reescribió después los rituales pertenecientes al santuario en el sentido del islam.

En el año 622, cuando Mahoma viajó a Yatrib (cuyo nombre fue reemplazado después por Medina (al-Madina, la «ciudad del Profeta»), comenzó una nueva era. En un lapso de pocos decenios después de la hégira –o sea, de la marcha de los musulmanes hacia Medina, con la que comienza la era islámica– los seguidores del Profeta lograron poner bajo su dominio un enorme territorio. Sólo con la batalla de Poitiers en Francia (733) se detuvo transitoriamente la expansión islámica, a lo cual siguió una fase de reflexión y adaptación de las doctrinas religiosas a las condiciones políticas y sociales, aunque hubo diferencias de opinión, sobre todo en cuanto al seguimiento del Profeta y la correcta interpretación del Corán, que llevaron a divisiones y a la formación de corrientes musulmanas rivales. Sin entrar aquí a considerar con detalle la historia temprana del islam, cabe señalar, sin embargo, que los soberanos musulmanes mantuvieron la práctica de sus predecesores y

promovieron según sus posibilidades las artes conocidas de la Antigüedad. En el Imperio sasánida persa se conocía y valoraba ya no sólo a los filósofos griegos, sino que gozaban de gran prestigio también la medicina, la astronomía y la matemática. El hecho de que esto haya permanecido así bajo el régimen musulmán depende, por una parte, de una (relativa) tolerancia del islam frente a las otras «religiones de libro», sobre todo el judaísmo y el cristianismo, y, por otra, de que el Corán no prohibía la práctica de la astrología y de la ciencia. Un ejemplo es la Sura 10, 5-6:

> Él es Quien ha hecho del sol claridad y de la luna luz, Quien ha determinado las fases de ésta para que sepáis el número de años y el cómputo. Dios no ha creado esto sino con un fin. Él explica los signos a gente que sabe.
>
> En la sucesión de la noche y el día y en todo lo que Dios ha creado en los cielos y en la tierra hay, ciertamente, signos para gente que Le teme.

Otros pasajes del Corán presentan un cuadro análogo: si bien se fustiga la veneración cultual de los poderes astrales, tan pronto como se considere a los astros como meros *signos* de la voluntad de Dios, no solamente se permite la investigación de sus recorridos y de su significado, sino que también se la desea, y no sólo para determinar el calendario correcto para las fiestas. En esta actitud se muestra un claro paralelismo respecto del judaísmo talmúdico de Babilonia así como también de la valoración de la astrología por parte del gnosticismo. Con los precursores gnósticos concuerda asimismo el significado que tiene para el islam el *saber*, que se considera incluso como signo de la comunidad (*umma*) islámica.

La afinidad con las tradiciones pre-islámicas sobre el saber se refleja también en el resto de la política de los soberanos musulmanes. El califa omeya Mu Aviya trasladó la capital de Medina a Damasco, y los abasíes fundaron en el año 762 una nueva capital en Bagdad, cuyas puertas estaban orientadas de acuerdo a los puntos cardinales y simbolizaban la *imago mundi* de la ciudad. La colocación de la piedra fundamental de Bagdad había sido calculada anteriormente por un astrólogo –práctica ya usual en el Imperio

romano–: Mashallah, un judío convertido al islam. En Júpiter, el soberano del horóscopo, se asociaban el dios protector babilónico Marduk con la deidad suprema de Roma. Pronto se formó en España el segundo centro de la cultura islámica (según la denominación árabe, Al Ándalus), donde los omeyas fundaron en el año 755 el califato de Córdoba. Esta ciudad se convirtió en uno de los centros culturales europeos más importantes de la Edad Media.

En la presentación de la importancia del islam para la historia de la astrología occidental procederé en dos pasos: primero, explicaré el contexto filosófico, religioso y científico en el que se dio en el islam la continuación de las tradiciones de la Antigüedad; y, segundo, presentaré, a partir de un desarrollo «de Bagdad a Al Ándalus», a los representantes más importantes de la astrología musulmana, cuya influencia en los períodos subsiguientes difícilmente pueda sobreestimarse.

La astrología islámica entre la ciencia, la filosofía de la naturaleza y el esoterismo

La investigación de la astrología islámica no ha avanzado ni con mucho lo que debería esperarse dada su influencia. Los motivos son múltiples, pero los decisivos deberían ser los siguientes: en primer término, hay que tener en cuenta que la ciencia islámica es un campo de investigación inmenso en el que el investigador corre peligro de ahogarse sin más en la masa de la literatura disponible. En efecto, la ciencia árabe es mucho más que la ciencia de los árabes: en la medida en que el ámbito de régimen musulmán llegó a extenderse desde China e India hasta Francia y España, se produjo una asimilación de tradiciones muy diferentes de saber, y uno de los logros magistrales de los sabios musulmanes ha consistido precisamente en unir la compleja astronomía india y china con la helenística y babilónica, integrándola en un nuevo contexto religioso. La ruta de la seda no fue tan sólo un camino de comercio, sino también un punto de distribución de bienes culturales y concepciones religiosas, como puede verse, por ejemplo, en el oasis de

Turfán, en Mongolia, donde estuvieron en contacto y en intenso intercambio las culturas musulmana, maniquea y china. De ahí que mucho de lo que suele designarse como «astrología árabe» lleva una clara impronta de astrología india, que, a pesar de haber estado influida por la de Mesopotamia, muestra una estructura matemática e interpretativa propia. Por eso, en India se escribieron textos diferentes que en Occidente, donde el acervo principal estaba formado por la filosofía helenística, las tradiciones egipcias y las influencias de Oriente Próximo, aunque, por supuesto, no dejó de relacionarse con informaciones provenientes del Este. Si se consideran las listas elaboradas por Ullmann (1972) y Sezgin (1978) –cuyas asignaciones, ciertamente, han sido discutidas a menudo desde el punto de vista científico– se obtiene una adecuada impresión de la increíble productividad científica de esa época. Muchos textos, entre ellos algunos muy importantes, no han tenido todavía una edición crítica, lo que dificulta desde el principio la descripción de *la* astrología musulmana (que, de todas maneras, probablemente no existe en cuanto tal).

El segundo motivo tiene que ver con ciertos prejuicios modernos acerca de lo que puede considerarse como «ciencia» y lo que, por contraste, debería designarse más bien como «filosofía de la naturaleza», como reflexión religiosa edificante o incluso como «superstición». En estas páginas advertiré todavía con frecuencia cuánto distorsiona esa distinción la visión de los entrelazamientos reales que existen entre ciencia exacta y filosofía de la naturaleza, entre saber y religión. El esoterismo y la filosofía de la naturaleza no son «sombras» de la ciencia y la Ilustración, sino sus hermanas gemelas. Por eso, el cuadro queda incompleto cuando se describe, como se lo ha hecho reiteradamente, el desarrollo de la matemática y de los avances técnicos de la Edad Media árabe (por ejemplo, los astrolabios), pero se excluyen las disciplinas esotéricas de la astrología, la alquimia y la magia, aduciendo como fundamento que pertenecen a un período atrasado de superstición.

Alquimia

En este punto es aconsejable echar una mirada a la alquimia, puesto que representa un punto de enlace importante entre ciencia, filosofía y «astrología aplicada». Hoy en día se sostiene casi siempre la visión de que los orígenes de la alquimia se encuentran en Egipto, y que sólo con posterioridad, en la época del helenismo, se produjeron constelaciones de factores que llevaron a la formación de la disciplina que hoy se conoce como alquimia. Por eso, no es casual que los orígenes de la alquimia estén situados en el mismo período en el que se formó también el hermetismo, o sea, el tiempo que va del siglo I a. n. e. al siglo III de n. e. En efecto, tanto para los alquimistas greco-egipcios como también para sus sucesores musulmanes, Hermes Trismegisto (véanse las págs. 89-92) es asimismo el revelador del arte de la alquimia. El concepto de «alquimia» proviene también de la Antigüedad. Si bien la mayoría de los alquimistas denominaban su quehacer como «arte» –tiempo después, el mismo se convirtió en la «gran obra» (*opus magnum*)–, provienen igualmente de esa época las denominaciones de *chymeia* o *chemeia*, que etimológicamente tienen que ver probablemente con *chyma* (fusión de metal). En árabe, la expresión se convirtió en *kîmîyâ'*, y, con artículo, *al-kîmîyâ'*, de donde pasó al latín como *alchemia* o *alchimia*. Sólo en el siglo XVII se separó de la palabra el artículo «al» a fin de poder distinguir como nueva disciplina la química moderna respecto de la antigua alquimia.

La alquimia estuvo relacionada con la astrología desde el principio, pues trabajaba con los siete metales «clásicos» que estaban asignados a los siete planetas y cuyas aleaciones se interpretaban en analogía con las constelaciones de planetas. Esa relación puede documentarse de forma cada vez más clara a medida que avanza la Antigüedad. Así, por ejemplo, sólo se debían realizar determinados experimentos cuando los correspondientes aspectos de los planetas en el cielo favorecían el resultado. Mientras que en los siglos III y IV fueron investigadores griegos, egipcios y, especialmente, judíos los que se dedicaron a la alquimia (entre los más conocidos se encuentra María, la Judía, y su discípulo Zósimo de Panópolis), los alqui-

mistas árabes continuaron desarrollando ese arte y lo convirtieron en una teoría sumamente rica que halló aplicación en su medicina y en su ciencia. La mayoría de los alquimistas siguieron la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, aun cuando se sirvieron en parte de forma liberal de la tradición y la relacionaron con ideas neoplatónico-herméticas. Hasta el siglo XVIII, el centro de la alquimia lo ocupaban la doctrina de los cuatro elementos (véase más arriba, pág. 102) y el así llamado *hilemorfismo*. Este último designa la visión de que todas las cosas que pueden captarse con los sentidos están compuestas de una materia carente de cualidades (*materia prima*) y las cualidades que le pertenecen (*forma*). Estas cualidades fueron subdivididas a su vez en necesarias (esenciales) y casuales o sin importancia (accidentales). Según Aristóteles, los elementos representan los cuerpos más simples que puedan pensarse, pues están compuestos solamente de *materia prima* y de sólo un par de atributos perceptibles por los sentidos (cualidades). Los elementos son formaciones surgidas a partir de la misma materia originaria con diferentes cualidades esenciales. Estas cualidades pueden cambiar, con lo que los elementos pueden cambiar unos en otros, proceso que se denominó *transmutación*.

Esta concepción de los elementos se diferencia, por tanto, del moderno, que se formó sólo en el siglo XIX y acentúa la inmutabilidad de los elementos. Únicamente de ese modo se entiende por qué los alquimistas profundizaron en la transmutación o transformación de la materia: yendo más allá de Aristóteles, querían producir una *materia prima* lo más carente de cualidades posible, una suerte de sustancia primordial que, después, pudiese ser manipulada con fines específicos a través de una serie de transmutaciones dotándola de determinadas cualidades.

Por último, la alquimia puede considerarse como una disciplina esotérica por dos razones: en primer lugar, se basa en la correspondencia entre planos cósmicos (planetas y signos zodiacales) y materializaciones terrenas (en metales, partes del cuerpo, plantas, etcétera); además, con el paso del tiempo fue ganando creciente importancia la dimensión mística del *Opus magnum*. Se suponía que existía una relación especular entre el proceso material de la trans-

mutación y los procesos de purificación anímico-espiritual del adepto. No sólo había que «redimir» la materia, sino también el núcleo puramente espiritual del hombre. Este aspecto se hizo cada vez más importante en el esoterismo de la Edad Moderna, cuando el aristotelismo se asoció con el neoplatonismo, que apuntaba a la liberación de la chispa divina en el hombre a través del abandono de las vinculaciones materiales. En síntesis: la alquimia permite observar muy bien qué equívoca es la separación artificial de esoterismo, filosofía de la naturaleza y «ciencia natural exacta», por lo menos hasta el siglo XIX.

¿Quiénes son los sabeos?

Después de estas consideraciones generales y antes de pasar a tratar el desarrollo concreto de la astrología musulmana, quisiera plantear de forma muy breve la pregunta acerca de cuáles son los caminos por cuya intermediación las disciplinas esotéricas llegaron al mundo intelectual islámico. Ya he hecho referencia a que el saber astrológico egipcio (Alejandría) como también el de Siria y Mesopotamia fueron asumidos en los sistemas doctrinales musulmanes. Pero, además de las comunidades religiosas gnósticas, maniqueas y persas, existe también una agrupación que reviste particular interés para la formulación de las ideas astrológicas: los sabeos. El ejemplo de los sabeos permite estudiar de forma concreta cómo se dio la transformación de los contenidos del saber y el entrelazamiento de los discursos. El nombre de «sabeos» dio siempre pie a especulaciones míticas, comenzando por la «Reina de Saba», después, a través de una enigmática relación con los nabateos, cuyo imperio se encontraba también en las inmediaciones de la ruta de la seda, y, finalmente, con afirmaciones sobre la ciudad de Harrán, en el norte de Mesopotamia, que albergaba desde tiempos inmemoriales un importante culto lunar.

El templo lunar o templo de Sin, en Harrán, había sido destruido por los cristianos en el año 386, lo que no había impedido que la población continuara con el culto astral local. En el año 639, la ciudad fue ocupada por los conquistadores musulmanes, y, si se pue-

de dar crédito a los documentos árabes posteriores, los harraneses solicitaron pronto el permiso para volver a erigir el templo lunar. Tal como narra el importante cronista An Nadim en el siglo X, los habitantes de Harrán recurrieron a un truco para obtener la protección de los musulmanes: se llamaron simplemente «sabeos», pues esa comunidad religiosa está mencionada varias veces en el Corán, con lo cual, según el derecho vigente, no podía ser perseguida (*Fihrist*, ed. Dodge 752). Al parecer, para hacer valer su reclamo intentaron servirse incluso de la tradición bíblica, recordando que Abrahán había partido de Harrán (Ur) y había sido seguidor del culto astral, con lo cual había que considerar la religión sabea como precursora directa del islam. Las autoridades musulmanas se dejaron impresionar por el alegato y concedieron a los «sabeos» lo que solicitaban.

El asunto se complica aún más por el hecho de que, hacia el año 875, un grupo de astrólogos de Bagdad dijo ser también procedente de Harrán y gozó hasta el siglo XI de gran prestigio bajo el nombre de «sabeos». El grupo seguía probablemente una tradición de cultos mistéricos helenísticos y astrología mesopotámica, tradición que se caracterizaba al mismo tiempo por un alto nivel de formación neoplatónica, como había sido el caso de Bardesanes de Edesa. A través de estos dos grupos de «sabeos» penetró en las sociedades musulmanas toda una serie de textos y doctrinas herméticas. Un entramado heterogéneo de tradiciones astrológicas, prácticas de magia y filosofía hermética marcó el discurso de la Antigüedad tardía en Oriente Próximo y dejó una impronta imposible de ignorar en el naciente islam.

De Bagdad a Al Ándalus

Si se quiere tener una visión de conjunto del desarrollo de la astrología musulmana resulta útil distinguir dos fases que tienen que ver al mismo tiempo con diferentes centros geográficos. Mientras que, desde el siglo VIII hasta el siglo X, el centro más importante de la ciencia y la astrología estaba en el ámbito oriental del Imperio islá-

mico, este centro se desplazó en la Alta Edad Media cada vez más hacia el ámbito occidental, a España, o Al Ándalus. Después de haber vencido a los omeyas, los abasíes fundaron una dinastía con capital en Bagdad, que perduró desde el año 750 hasta el año 1258. El califato de Córdoba, que había sido fundado por los omeyas en el año 756, existió hasta el año 1031, pero, incluso después de su caída –los musulmanes fueron expulsados de España sólo en 1492–, Al Ándalus siguió teniendo gran importancia. Por supuesto, éste es un esbozo sumamente general, y en todos los períodos hubo múltiples intersecciones y contactos entre ambos ámbitos musulmanes. No obstante, para mayor simplicidad, quisiera mantener esta división para la exposición que sigue.

Bagdad, el baluarte de la investigación astrológica

Entre los siglos VIII y X se dio una intensa actividad de investigación, que no sólo reunió el acervo del saber helenístico y del oriental y realizó traducciones, sino que llamó de múltiples maneras la atención con nuevos avances teóricos y técnicos. Al principio, los persas, indios, judíos y griegos importaron las tradiciones astrológicas, que fueron promovidas por los soberanos musulmanes. Los que crearon un clima favorable para el desarrollo de la ciencia y la filosofía fueron en particular los califas abasíes de Bagdad, entre ellos Abú Jafar Al Mansur, Harún Al Rashid y Abdalá Am Mamún. Durante el período de gobierno de Am Mamún (813-833), la biblioteca de Bagdad, cuyo objetivo principal era la traducción al árabe de todos los escritos más antiguos que pudiesen obtenerse, alcanzó el punto más alto de su influencia. Am Mamún se preocupó de que se consiguieran manuscritos de Bizancio y de Chipre. Equipos de traductores trabajaron después en la comparación crítica de los diferentes documentos, procuraron separar las versiones más antiguas de sus formaciones posteriores y, de esa manera, ayudaron durante más de doscientos años a establecer un acervo consistente de las ciencias de la Antigüedad. Entre estas traducciones se encontraban obras tan importantes como el *Almagesto* de Ptolomeo.

En ese tiempo se creó un género astronómico que habría de convertirse en una importante ayuda para la práctica de los astrólogos: el así llamado *zij* (plural *ziyaja* o *aziyaj*). Esta palabra persa –traducida como *canon* en las versiones latinas– significa «tabla» y proviene de una recopilación de reglas y datos astronómicos que ya se encuentran en el *Almagesto* de Ptolomeo y que permitía a los astrólogos calcular de forma relativamente clara posiciones de planetas y Ascendentes para determinados tiempos y lugares (por eso, no se denomina *canones* sólo a las tablas, sino también a las instrucciones para su utilización). Algunos de estos *aziyaj* servían para objetivos puramente aritméticos o trigonométricos, a menudo para calcular la conversión de calendarios; otros servían para ayudar a calcular las salidas y las puestas del Sol, la Luna y los planetas. En muchos casos se utilizaron para realizar tareas todavía más concretas, como el cálculo del movimiento horario de los astros, de su velocidad promedio, de los tiempos de sus fases estacionarias y retrógradas, así como para hacer los pronósticos de Luna nueva y de los eclipses (que se utilizaron para el cálculo exacto de los inicios de los meses, tan importantes desde el punto de vista religioso). También se contaba con listas de estrellas –casi siempre derivadas de la lista de Ptolomeo, con 1.022 estrellas–, que servían asimismo para determinar con exactitud el tiempo y para la correcta utilización de los astrolabios, que fueron técnicamente mejorados por los astrónomos musulmanes.

Los *aziyaj* fueron decisivos para la confección de horóscopos, y eso en dos sentidos: en primer lugar, con ellos se pudieron averiguar datos exactos, al consultar las tablas para el lugar de nacimiento o al utilizar las coordenadas de un determinado lugar para calcular la longitud y latitud de otro a fin de calcular el Ascendente y el *medium coeli*. En segundo lugar, las tablas contenían también fórmulas de cálculo para averiguar la duración de la vida y las circunstancias de vida esperables para el nativo. A partir de la mitad del siglo VIII hasta fines del siglo XV se confeccionaron más de doscientos diferentes *aziyaj*: unos veinte de ellos contenían nuevos parámetros y cálculos que resultaban de la observación empírica del cielo. En la mayoría de los casos se seguía la teoría del *Almagesto*, pero algunos

aziyaj influyentes incorporaron además sistemas de cálculo hinduistas y persas, entre los cuales se cuenta el célebre *zij* de Al Jwarismi (hacia el año 840). Bagdad fue indudablemente el centro de esta producción y la primera verdadera sucesora de la Alejandría de la Antigüedad. A partir de mediados del siglo X, Irán pasó a ser el nuevo foco de la producción de *zij* en Oriente, mientras que, en Occidente, sobre todo después en España, los judíos cooperaron de forma determinante en su desarrollo ulterior. Para el astrólogo, este género era sumamente bienvenido, porque de esa manera estaba en condiciones de averiguar con mayor o menor exactitud los datos de los horóscopos sin tener que haber entendido de forma detallada las complejas vías de cálculo (aunque, obviamente, el procedimiento seguía siendo bastante difícil).

Entre los astrólogos más importantes que trabajaron en ese tiempo se cuentan Mashallah (un astrólogo judío que, después de convertirse al islam, calculó la fecha de fundación para Bagdad), Al Kindi, Abú Mashar y Al Batani (referencias más extensas pueden consultarse en Sezgin 1971, 98-199 y Ullmann 1979, 303-358). Los cuatro fueron citados una y otra vez como testigos en textos latinos posteriores, pero Al Kindi y su discípulo Abú Mashar fueron incuestionadamente los representantes más influyentes del ramo. *Al Kindi* (Yaqub Ben Ishaq Al Kindi), que nació hacia finales del siglo VIII en el seno de una familia aristocrática –su padre era gobernador de Al Kurfán bajo el régimen de Harún Al Rashid–, sentó las bases para una justificación filosófica de las disciplinas esotéricas, entre las que no sólo se contaba la astrología, sino también la magia u otras técnicas de adivinación. Al Kindi, que murió presumiblemente en el año 866, fue el maestro y el médico del gran promotor de las ciencias, el califa Am Mamún, e indagó prácticamente en todas las ciencias relevantes de su tiempo. Su renombre se debe al hecho de haber predicho que el dominio árabe duraría 693 años lunares, con lo cual erró el cálculo por 37 años lunares, si se calcula según la conquista de Bagdad y al derrocamiento del califato abasí por los mongoles en el año 1258 de n. e. Aparte de colaborar en los grandes esfuerzos de traducción en Bagdad, la aportación esencial de Al Kindi a la astrología consistió en que, en cierto modo, desa-

rrolló un nuevo lenguaje árabe, que surgió de una interpretación neoplatónica de Platón y Aristóteles. Esta aportación de Al Kindi puede reconocerse en un libro sobre los «rayos de los planetas», *De radiis (stellarum)*, uno de los pocos escritos del erudito que se han conservado. En esa obra, Al Kindi procura diseñar una base metafísica para la magia, que él considera como ciencia racional de las fuerzas del cosmos. Partiendo de la concepción estoica de la *sympatheia* universal, describe cómo la misma se manifiesta en «rayos» entre objetos, concretamente, entre objetos celestes y sublunares. En el capítulo 2, llega a la siguiente conclusión: «La diversidad de las cosas manifiesta en todo momento que el mundo de los elementos proviene de dos causas, a saber, la diversidad de su materia (elementos) y la operación modificadora de los rayos estelares». A partir de allí, Al Kindi infiere una tesis de la posibilidad general de investigar y descubrir el cosmos, una tesis como en Occidente sólo era pensable después del Renacimiento:

> Si le fuera dado a alguien comprender la condición cabal de la armonía celestial, conocería plenamente el mundo de los elementos con todo lo contenido en él en cualquier lugar y tiempo, pues sabría lo causado a partir de su causa [y viceversa] [...]. Así, quienquiera que haya adquirido el conocimiento de la condición cabal de la armonía celestial sabrá el pasado, el presente y el futuro. (Citado según Tester 1990, 191)

Lo que aquí se designa como «armonía celeste» no sólo sigue la doctrina clásica de la *sympatheia* universal, sino que la amplía de forma sorprendente. En efecto, Al Kindi sostiene la posición de que no sólo los cuerpos celestes emiten una radiación, sino también *todo lo que hay en el mundo*. Como todas las cosas emiten rayos, cada cosa en cualquier lugar del mundo contiene la radiación de todas las demás cosas. Los rituales, la oración y la magia funcionan porque también las palabras producen radiaciones efectivas. La radiación de figuras y cuadros explica a su vez la eficacia de los sacrificios. Este holismo o también monismo de Al Kindi será asumido y repensado siglos después en la filosofía de la naturaleza de Roger Bacon (véase más abajo, págs. 236-238).

A los cuarenta y siete años –según el informe del gran cronista An Nadim–, Abú Mashar (Abú Mashar Jafar Ben Muhamad Umar Al Balji, en latín Albumasar, 787-886) conoció a Al Kindi y se convirtió en su mejor alumno. Convencido por su maestro de que debía estudiar matemática para comprender la filosofía, Abú Mashar se dedicó al estudio de las ciencias sobre los astros y escribió una obra cuya influencia en la astronomía y astrología posteriores, y precisamente en el ámbito cristiano, sólo puede compararse con la de Ptolomeo.

Abú Mashar nació en o cerca de la ciudad de Balj, en Jurasán, un lugar en el que convivían judíos, nestorianos, maniqueos, budistas, hindúes y zoroastristas, con cuyas doctrinas Abú Mashar se familiarizó desde el comienzo. A pesar de que, presumiblemente, entró ya desde joven al servicio de los gobernantes abasíes en Bagdad, mantuvo durante toda su vida una gran cercanía al islam chiita, o sea, a aquel importante grupo escindido que rechazaba la reivindicación sunita al califato porque sólo el «verdadero» califa –que actuaba en lo oculto y reaparecería a su debido tiempo– podía traer un gobierno justo (tema sobre el que volveré enseguida). Abú Mashar dejó una vasta obra, dentro de la cual destacan *Flores astrologiae* [*Flores de astrología*], una colección de indicaciones y aforismos breves pero útiles que era muy apreciada como obra de consulta, *De revolutionibus nativitatum* [*Sobre las revoluciones de los nacimientos*], dos escritos sobre *Electiones* [*Elecciones* (de momentos en el tiempo)], y una tabla *zij* que tuvo gran influencia.

Pero la obra responsable de su resonancia en Occidente fue sobre todo el *Gran Libro que introduce en la ciencia de hacer predicciones a partir de las estrellas*, escrito en el año 848 en Bagdad. Este tratado fue traducido al latín hacia el año 1133 por Juan de Sevilla (que tradujo asimismo otros libros de Abú Mashar), con el título de *Liber introductorius maior*. Poco después (en 1140) Germán de Carintia presentó otra traducción con el título de *Introductorium in astronomiam*, independiente de la de Juan de Sevilla. Mientras que en otras obras se hallaban en primer plano las informaciones técnicas, la importancia del *Liber introductorius maior* es de orden más bien fundamental, puesto que presenta una extensa fundamentación y justificación

de la astrología como ciencia matemática. De esa manera se introdujo a Aristóteles en el Occidente cristiano antes de que se conociesen siquiera sus escritos. Para Abú Mashar, la astrología debe considerarse como una importante ciencia natural, y eso incluyendo todas sus ramas, también la así llamada (por sus opositores) *astrologia supertitiosa*, o sea, la horoscopia y las predicciones concretas.

> La asociación de esta fundamentación epistemológica con una visión concreta del conjunto de los sectores parciales hizo que los latinos vieran en el texto de Abú Mashar un manual casi ideal, que les abría de un solo golpe ámbitos centrales de la comprensión de la naturaleza. Trescientos años después de haber sido escrito, este libro tuvo en Occidente una resonancia incomparablemente mayor de la que jamás alcanzó en el Oriente islámico. (Blume 2000, 22)

Seguramente, esta estimación no será válida de igual forma para los otros escritos de Abú Mashar. La importancia de su aportación al discurso astrológico islámico puede demostrarse según su «tabla», el *zij al-hazarat*. Aquí, el autor no se limita a la presentación de vías de cálculo astronómico, sino que fundamenta su ciencia con una concepción «hermética». Según Abú Mashar, la ciencia sobre los astros fue revelada a los «conocedores» por una fuente divina, pero los hombres perdieron el conocimiento de esa ciencia. Su *zij* se funda según él en un escrito que habría quedado oculto en Isfahán desde antes del diluvio. Abú Mashar utiliza en esta obra un parámetro planetario indio. No obstante, lo relaciona con el sistema ptolemaico, de modo que, en lugar de ser «antediluviano», su *zij* atestigua la progresiva continuidad de la astrología de la Antigüedad bajo un signo musulmán.

La Chía, cuya teología gira en torno al conocimiento del «imán oculto», recibió asimismo con sumo interés otra teoría de Abú Mashar. En su influyente obra sobre las «grandes conjunciones» (*Al Quiranat*, cuya autenticidad fue puesta a veces en duda), que, en realidad, contiene pocos elementos nuevos, y más bien resume técnicas de la Antigüedad e interpretaciones tomadas de Al Kindi, el astrólogo de Bagdad esbozó un modelo de historia según el cual las instituciones humanas, tanto las comunidades religiosas como también los sistemas políticos, vienen y se van en coincidencia con ciclos planetarios. En especial las grandes conjunciones de Saturno y Júpiter, teniendo en cuenta también a Marte, son responsables de la historia universal –tal es la enseñanza de Abú Mashar siguiendo antiguas doctrinas. Todos los chiitas que esperaban una restauración del califato justo en Irán fueron inspirados por esta doctrina, pues les daba una fundamentación filosófico-religiosa y, lo que era a menudo más importante, determinaba concretamente el tiempo del cambio histórico-salvífico. Mientras que los chiitas –contemplados con recelo por los abasíes sunitas– utilizaban el modelo de Abú Mashar para calcular el regreso del Mahdi, más adelante serían algunos cristianos y judíos quienes la asumirían para determinar el tiempo del juicio final o el tiempo mesiánico de salvación. Los esbozos más conocidos en este sentido provienen de Al Biruni, Alí Ben Ragel (siglo XI) y Abrahán Ben Ezra (siglo XII), sobre quienes hablaré después. Hacia el año 1470, fue el rabino Abarbanel quien causó furor al inferir a partir del regreso del Gran Trígono en el signo de Piscis la pronta llegada del Mesías y el comienzo del tiempo mesiánico de los judíos. La astrología es interreligiosa y se presta a todo tipo de carga retórica.

Como un ejemplo del trabajo astrológico concreto tal como se practicó en el Bagdad del siglo IX cabe mencionar el desarrollo en la interpretación de *tránsitos, progresiones y direcciones*. Se trata de la pregunta acerca de cuáles son los acontecimientos o las fuerzas con las que el hombre se verá confrontado en un momento determinado. Para obtener un pronóstico semejante existen posibilidades fundamentalmente diferentes, pero todas parten del horóscopo de nacimiento (*radix*). Las múltiples variantes y dificultades técnicas de las direcciones y progresiones (para una explicación al respecto véanse las págs. 34-36) han dado pie de forma reiterada a controversias entre astrólogos desde hace dos mil años y han conducido a una diversificación de posiciones de escuelas que se mantiene hasta el día de hoy. No es mi propósito discutirlas en el marco de este libro, sino simplemente hacer referencia a la continuidad de la aplicación de técnicas de la Antigüedad por parte de astrólogos como Abú Mashar. Los autores de la Antigüedad –Doroteo

en *Carmen astrologicum* IV, Ptolomeo en *Tetrabiblos* IV, 10– ya habían presentado una extensa interpretación de los tránsitos en la que habían dado especial importancia al «ingreso» de un planeta en las casas y signos del horóscopo raíz así como al momento de su regreso a su propia posición raíz. Abú Mashar retoma esas teorías y afirma:

> El tránsito de los planetas en el curso del año por encima de su posición raíz y las posiciones raíz de los otros tiene una importancia inefable en lo bueno y en lo malo. Por eso debemos considerar sus posiciones. En efecto, un planeta regresa muchas veces a lo largo del año a su propio grado raíz, o por lo menos a su signo, cuando no alcanza el grado. Si regresa en el curso del año al grado de su posición raíz o a su ámbito de regencia, su importancia se hará plena (o sobresaliente).

Según Abú Mashar, si un planeta se encuentra con otro planeta raíz, esto debería analizarse de tres maneras: primero, hay que hacer una síntesis entre los significados de ambos planetas o bien colocarlos en una sucesión cronológica; segundo, hay que sopesar los caracteres de ambos y preguntarse si son buenos o malos o si se encuentran en lugares buenos o malos; finalmente, «hay que prestar atención al signo en el que se encontraba el planeta en tránsito en el horóscopo raíz, considerar esa posición como Ascendente e interpretarla correspondientemente» (*De revolutionibus nativitatum*, ed. Pingree, libro V). Este tercer paso es una continuación y ampliación de técnicas de la Antigüedad e indica el nivel de pulimento y diferenciación con el que procedía la gran astrología musulmana y su recurso a la experimentación con nuevos instrumentos de análisis.

Abú Mashar trata también acerca de las direcciones y progresiones (*De revolutionibus nativitatum*, ed. Pingree, libro III). Una vez más, retoma la exposición de Ptolomeo (*Tetrabiblos* III, 190), pero la modifica según su propia perspectiva. Al comienzo de su *De revolutionibus*, afirma que se debe calcular el Ascendente para cada año de vida (para el día de cumpleaños, a semejanza de lo que se hacía con los *solaria*). Después, dice Abú Mashar:

> El Ascendente raíz y los planetas nos muestran el primer año; la segunda casa (o, también: signo) representa el segundo año, la tercera casa, el tercer año, la cuarta casa, el cuarto año, etcétera. Como tanto los signos como también el Ascendente, las casas y los planetas varían, son también diferentes las cosas que acontecen a los hombres.

Esta técnica había sido expuesta ya por Doroteo (*Carmen astrologicum* IV): el signo que domina en un determinado año de vida se establece partiendo (en el curso solar) del Ascendente y saltando cada año un signo, de modo que, cada doce años, se llega de nuevo al Ascendente. Abú Mashar establece entonces una relación con el «signo anual» para la interpretación del Ascendente raíz, y lo hace de todas las maneras imaginables: lo relaciona con sus decanos, con sus ámbitos de regencia, con su posición en el sistema nónuplo (técnica que los astrólogos árabes tomaron de India) o incluso con los grados individuales (*monomoiriai*). En el libro VII del *Introductorium*, lista no menos de noventa y siete grados con un significado especial.

Abú Mashar, cuya astrología, con su mezcla de tradiciones indias, persas y helenistas, revela una serie de incoherencias, fue criticado por renombrados contemporáneos suyos. En este contexto cabe mencionar especialmente a Al Biruni (973-hacia 1050), que reprochó a Abú Mashar, entre otras cosas, el no haber basado sus grandes conjunciones en el verdadero movimiento de los planetas, sino en el movimiento medio, por lo cual llegaría siempre a resultados sin sentido. Al igual que el matemático Al Jwarismi (muerto hacia el año 850), que elaboró un importante *zij* y se hizo célebre con su obra sobre álgebra (nuestra palabra «algoritmo» proviene de su nombre), Al Biruni era oriundo de Khiva, en Uzbekistán. Realizó una brillante carrera en la corte del emir de Gurjani y viajó entre 1017 y 1030 por India, probablemente como embajador. Murió en Ghazni (Afganistán). Las capacidades astronómico-matemáticas de este erudito eran sorprendentes. Su obra astrológica más importante, el *Libro de introducción a los elementos del arte de la astrología* (1029), contiene una exposición concisa y coherente de la geometría, la aritmética, la astronomía y la astrología. Ya al comienzo de su tra-

tado, que dedicó a una princesa llamada Raihana, Al Biruni declara que las cuatro disciplinas son necesarias para el ejercicio de la astrología. Aun cuando la obra casi no contiene interpretaciones concretas –de los 530 parágrafos, los primeros 346 versan sobre cuestiones fundamentales astronómico-matemáticas–, no ha sido superada en su sistematicidad, en su clara descripción de los elementos astrológicos y en la exposición del límite de lo que pueden afirmar los pronósticos astrológicos. Al Biruni realizó además un intenso intercambio de ideas con otros eruditos de su tiempo, también con decididos críticos de la astrología, como Avicena.

Por último, quisiera mencionar expresamente a Al Batani (hacia 858-929), predecesor de Al Biruni, que era oriundo de Harrán y conocía por así decirlo desde la cuna la estrecha relación existente entre astronomía y religión (véase más arriba). Bajo el gobierno de Am Mamún, Al Batani presentó un *zij* que, en realidad, era más que una mera tabla de cálculo, pues introducía un nuevo estilo en el género y contenía algunos parámetros nuevos y claramente corregidos para la inclinación de la eclíptica, el arco solar exacto, etcétera. Las obras de Al Batani y Al Biruni no hallaron en las generaciones posteriores la difusión que tuvieron las de Abú Mashar. No obstante, Al Batani contó con el reconocimiento de los conocedores, y astrónomos como Abrahán Ben Ezra, Ricardo de Wallingford, Leví Ben Gersón, Regiomontano y Copérnico se basaron en sus escritos.

Pluralismo vivido en Al Ándalus

En estrecho intercambio con las metrópolis orientales del mundo islámico, los califatos españoles constituyeron (junto a la Italia de los Hohenstaufen, sobre la que hablaré después) desde el siglo VIII hasta el siglo XV los centros más importantes de la ciencia y la filosofía, sin los cuales no se habría llegado en Europa a la formación de la astrología de la Edad Moderna. Con el paso del tiempo, las investigaciones realizadas en Al Ándalus comenzaron a superar a las escuelas de Bagdad, y España se convirtió en el nuevo centro de la intelectualidad musulmana. Ya antes de la conquista árabe,

España tenía una tradición científica influida esencialmente por Isidoro de Sevilla, cuya obra enciclopédica presentaré en el capítulo siguiente. Pero, en aquella época, la astronomía se había interesado de forma preponderante por cuestiones simples como la armonización de calendarios o (más adelante) la orientación exacta hacia La Meca. Sólo en el siglo X se produjo una reavivación de la investigación científica, y, durante el califato de Abd Al Rajmán (Abderramán) III (912-961), el emirato de Córdoba comenzó a hacer sombra en lo científico al califato abasí. El emir envió agentes a Bagdad, Damasco y El Cairo a fin de hacer traer todos los escritos disponibles, y, en la segunda mitad del siglo X, se fundaron escuelas de matemática, astronomía y otras artes, que sistematizaron, comentaron y ampliaron el material traído de Oriente. En Córdoba enseñó el astrónomo Al Majriti (muerto hacia el año 1007), que, entre otras cosas, trasladó las tablas de Al Jwarismi al meridiano de Córdoba y adecuó el calendario islámico, que calculaba a partir de la hégira. Al Majriti formó a toda una serie de conocidos astrónomos, y pronto el ejemplo de Córdoba fue seguido por otros centros de la Península Ibérica, entre ellos Sevilla, Valencia, Zaragoza y Toledo.

Entre las religiones de España se dio desde el principio un intenso intercambio, que fue promovido sistemáticamente por los gobernantes musulmanes, pero no sólo por ellos. Los judíos y conversos tuvieron también una posición clave, pues su dominio de varias lenguas los convirtió en excelentes traductores. Las «conversiones», sea cual fuere el sentido en que se producían, nunca eran completas. Así, en esa época, las fronteras entre las religiones eran más difusas que nunca, y todos compartían un medio cultural común, que ejerció su irradiación hacia el norte latino ya antes de que se diera el impulso de traducción propiamente dicho (véase más abajo, pág. 220s). Con ello no se está afirmando, por supuesto, que en el ámbito de Al Ándalus se pueda constatar un multiculturalismo alegre y sin conflictos, pues las identidades religiosas se formaron justamente también en los procesos de delimitación. Por ejemplo, el estatus de los judíos era sumamente precario y estaba expuesto a la arbitrariedad de los poderosos (Lion Feuchtwanger descri-

bió magistralmente esta circunstancia en *La judía de Toledo*). Pero justamente aquellos tiempos, que –como fue el caso bajo el reinado de Alfonso X de Castilla– practicaron la tolerancia religiosa, fueron sumamente productivos en lo cultural. Así pues, en Al Ándalus encontramos un rico discurso astrológico en el que participaron renombrados seguidores y críticos de las ciencias astrales. En lo que sigue haremos un sondeo de las aportaciones más importantes.

En virtud de su importancia para el arte horoscópico medieval quisiera mencionar en primer lugar a Alcabicio (Abú Shaqr Abd El Aziz Ben Uthmán Ben Alí Al Qabisi), que murió en el año 967 en Alepo, después de haber trabajado largo tiempo en Mosul y en la corte del sultán Saif Ad Daula. Su *Introducción al arte de la interpretación de los astros*, que dedicó a los príncipes, llegó a ser uno de los tratados astrológicos más leídos de la Alta Edad Media y del Renacimiento. Juan de Sevilla realizó en el año 1142 una traducción al latín (*Alcabitii liber introductorius ad magisterium judiciorum astrorum*), que tuvo docenas de ediciones y que, a partir de la edición de Erhard Ratdolt (Venecia, 1503), se publicó con el agregado del comentario de la obra por parte del rector de la Universidad de París, Johannes Dank de Sajonia (siglo XIV). Esta obra contiene una presentación global del sistema de cálculo e interpretación de la astrología en la que aparecen citas a menudo extensas de Doroteo y de Mashallah, así como una larga lista de topónimos con sus respectivos climas.

Alcabicio se hizo célebre sobre todo por su sistema de las *casas* astrológicas (véase más arriba, pág. 33s). Trataré este complejo tema varias veces más a lo largo de la presente obra, pero es preciso afrontar ya aquí la problemática y la solución elaborada por Alcabicio. El modo más simple de articular un horóscopo en doce partes («casas») es, por supuesto, subdividirlo circularmente en segmentos de 30° cada uno, en lo que se da en llamar el «sistema de casas iguales». La cúspide de la décima casa se encuentra en este caso en posición perpendicular (90°) al Ascendente. En el ecuador geográfico, donde el punto culminante se encuentra realmente en el cenit, esta subdivisión circular coincide con el curso real de los movimientos de los astros. Pero tan pronto como uno se desplaza

hacia el norte o hacia el sur, el punto culminante –*medium coeli* (MC)– ya no es idéntico a la punta de la décima casa igual. Según sea la distancia respecto del ecuador (declinación) se llega a las siguientes modificaciones: entre 0° Capricornio y 30° Géminis, los arcos diarios crecen y los grados de la eclíptica ascienden rápidamente uno detrás del otro, de modo que la distancia entre el Ascendente y MC aumenta; entre 0° Cáncer y 30° Sagitario, los arcos diarios se hacen cada vez más cortos, los grados de la eclíptica ascienden de forma más lenta y, por consiguiente, se acorta la distancia entre el Ascendente y MC. El grado que asciende más rápidamente es 0° Aries, y el que desciende más lentamente es 0° Libra.

Ya en la Antigüedad se había logrado dominar aritméticamente este problema, y se comenzó, por una parte, a calcular e interpretar el *medium coeli* de forma complementaria a la décima casa (igual), y, por otra, a buscar caminos para dividir las casas que pudiesen asegurar también en los climas del norte la reproducción exacta de las relaciones reales, o, con otras palabras: se tomó el *medium coeli* como cúspide de la décima casa y se calcularon las casas intermedias. Retorio había descrito ya a comienzos del siglo VI un método que se impuso en todas partes y que llega a resultados semejantes a los del más antiguo de Porfirio (siglo III). Alcabicio tuvo el mérito de haberlos popularizado, para lo cual pudo recurrir a Al Batani y a otros astrólogos anteriores. En este sistema de casas, el medio arco diario del grado Ascendente, o sea, la parte que se sitúa entre el Ascendente y *medium coeli,* se divide en tres partes iguales. Por estos puntos de división se hacen pasar líneas que van del polo norte al polo sur (meridianos). Donde esas líneas se intersecan con la eclíptica, se encuentran las cúspides de las casas once y doce. Lo mismo se lleva a cabo después en el medio arco de la noche, con lo que se obtienen las casas dos y tres. Los puntos enfrentados dan por resultado el resto de las cúspides. (Cabe señalar, por lo demás, que en la mayoría de los casos la primera casa comenzaba ya 5° por encima del Ascendente, y también para las otras cúspides se calculaba una suerte de «comienzo dinámico», de forma muy semejante al método que Gauquelin y Huber anunciaron como descubrimiento propio en el siglo XX.) Los astrólogos medie-

vales utilizaron casi sin excepción este sistema, que seguiría teniendo sus adeptos incluso después del cálculo de divisiones alternativas de las casas realizado por Campano, Regiomontano y, tiempo después, por Plácido (véase más abajo).

Junto a Alcabicio se considera a Alí Ben Ragel (Alí Ben Abir Rimal, conocido en latín como Abenragel Haly, 1016-1062) como uno de los astrólogos de la Alta Edad Media que más recepción han tenido. Algunos suponen que recibió formación astrológica en Bagdad, si bien sólo es seguro que estuvo empleado como notario en la corte del zirida Al Muizz Ben Badis, en Túnez. Su obra principal es el *Gran Libro sobre los juicios de los astros*, en ocho partes, en las que el autor reúne sistemáticamente todo el saber de la época. Aun cuando existe toda una serie de diferentes versiones del texto, queda claro que las tres primeras partes tratan consideraciones fundamentales sobre las ciencias astrales; la cuarta y quinta partes describen el arte del horóscopo; la sexta, las «revoluciones», o sea, las dinamizaciones del horóscopo raíz; la séptima, las «elecciones», o sea, investigaciones sobre la elección del momento propicio; la octava, por último, la determinación astrológica de edades del mundo y la astrología mundana en general. Alí Ben Ragel utiliza extensamente la tradición de maestros más antiguos como «Hermes», Doroteo, Ptolomeo, Mashallah o Al Kindi, y trata acerca de las ventajas y desventajas de las diferentes posiciones doctrinales. La obra llegó a conocerse en Europa a través de su traducción al castellano antiguo (1254), que había sido realizada por encargo del rey Alfonso X por su médico personal, Yehudá Moshe (y de la cual, lamentablemente, sólo se han conservado los cinco primeros libros). Esta versión fue la base para la traducción latina, impresa primero por Erhard Ratdolt como *Praeclarissimus liber completus in judiciis astrorum* (Venecia, 1485). Los astrólogos del Renacimiento utilizaron por extenso esta obra de Ben Ragel, hecho que puede reconocerse en que el libro fue reimpreso seis veces entre los años 1503 y 1571. Alí Ben Ragel era considerado en ese tiempo como *summus astrologus* o incluso como *Ptolemaeus alter* («segundo Ptolomeo»). Quien quiera profundizar en la astrología de este erudito encontrará una extensa exposición en el manual de astrología de Rafael

Gil Brand (Brand 2000). Este autor comenta: «Causa una peculiar impresión tener en las manos una obra escrita por un musulmán que fue traducida por un judío por encargo de un rey cristiano» (Brand 2000, 10).

Hemos podido constatar de forma reiterada que los judíos han tenido una posición central en el discurso de la Antigüedad tardía y de la Edad Media acerca de la astrología. Por eso, Halbronn (1986) dice con toda razón que la cultura judía y la astrología forman una «vieja pareja» que, hasta entrada la Edad Moderna, dio importantes impulsos a las discusiones europeas tanto desde la perspectiva técnica como desde la filosófico-religiosa. En ese contexto hay que tener en cuenta que el cristianismo no conoció los escritos de Aristóteles y de otros filósofos de la Antigüedad sólo a través de traducciones del árabe al latín, sino también al hebreo, traducciones que surgieron a través de mediaciones judías (por ejemplo, el *Almagesto* de Ptolomeo fue traducido al hebreo por Jacobo Anatoli entre los años 1231 y 1235). Importantes multiplicadores de las posiciones doctrinales astronómico-astrológicas fueron pensadores como Abrahán Bar Hiyya (muerto en 1143) y, muy especialmente, Abrahán Ben Ezra (1098-1164). Nacido en Tudela, Navarra, este erudito partió junto con su amigo, el célebre poeta Yehudá Halevi (1075-1141) hacia Granada, Sevilla y Córdoba. En ese tiempo, la Península Ibérica era un territorio difícil para los judíos, pues bajo los almorávides y los almohades se hacían cada vez más frecuentes los pogromos anti-judíos, y los reyes cristianos también los hacían objeto de un fuerte acoso. Por esa razón, Ben Ezra se trasladó al norte de África, desde allí a Roma, y, finalmente, se estableció por una década en la región de Provenza, Francia. Aquí, en un clima más libre y tolerante, escribió el *Sefer Reshit Jojma*, que, traducido, significa algo así como *Libro del comienzo de la sabiduría*, la obra astrológica más importante del judaísmo medieval. En el año 1158 se trasladó a Londres y, después, a Winchester, lugar donde probablemente murió.

El *Sefer Reshit Jojma*, que pronto fue traducido al francés, al inglés y al catalán antiguo, es importante en muchos sentidos. La obra trata a lo largo de varios libros todos los temas de la astrología de la

época: una parte general introduce en las bases de la astrología, después siguen las natividades, la astrología horaria, las elecciones, la astrología mundana (concebida también aquí como «revoluciones de los años universales») y la medicina astrológica. La obra tiene una estructura clara y presenta el material de forma concisa. Además, atestigua el alto nivel de reflexión filosófica que se había alcanzado en aquel tiempo en el judaísmo a través del enfrentamiento crítico con el aristotelismo. En este sentido tuvieron importancia el *Kitab Al Jazari*, de Yehudá Halevi (*Libro de los Jázaros,* que fue traducido por Yehudá Ben Tibón al hebreo con el título de *Sefer Ha Kuzari*). Si bien Abrahán Ben Ezra no siguió la posición teológica de su amigo, intervino en los debates de la época, pues señaló con toda claridad los límites de la astrología. Así, en su comentario al libro de Daniel, rechazó de forma decidida la presunción de que las constelaciones del año 1358 indicaran la llegada del Mesías –como sospecharon Salomón Ben Gabirol (Avicebrón) y Abrahán Bar Hiyya. Al comienzo de su libro sobre las natividades (*Sefer Ha Moladot*), sostiene, además, que los destinos individuales están subordinados a principios generales, regla que ya habían formulado Ptolomeo y otros astrólogos de la Antigüedad (véase el célebre ejemplo de la *batalla de Cannae* que presenté más arriba en la crítica de Cicerón). Así, la pertenencia religiosa tiene efectos sobre el «plano de las correspondencias» de la esperada realización de disposiciones. En el caso de que el nativo sea un judío, sostiene Abrahán Ben Ezra, «aun cuando su cuadro de nacimiento determinara que será rey, no deberás juzgar de acuerdo a eso», pues, en aquel tiempo, era simplemente imposible que un judío llegase a ser rey. «No obstante, se podrá juzgar que llegará a ser un gran hombre, cercano al rey» (según la traducción de Brand 2000, 49). También el estado social al que se pertenece limita las posibilidades de desarrollo: un hijo de panadero podía llegar a ser, en todo caso, comerciante, pero no rey.

La presentación de este erudito universal judío puede designarse directamente como síntesis entre las posiciones de la Antigüedad y la astrología talmúdica (véase más arriba), tal como queda claro en otros dos ejemplos: «Si una persona ve en su natividad que no morirá por agua, y se hace a la mar en invierno y en medio de

una gran tempestad, aun cuando Júpiter y Venus estén en el Ascendente, puede muy bien suceder que naufrague» (Brand 2000, 50). Y no sólo hay que incorporar razonablemente las circunstancias externas: también el libre albedrío decide sobre el plano de las correspondencias de las relaciones de fuerza esperadas:

> Si un nativo conoce el arte de la astrología y ve en su natividad que, en una fecha determinada, enfermará de una fuerte fiebre, pero evita antes de ese tiempo las cosas calientes y se alimenta con comidas que refrescan su cuerpo, en el momento previsto el calor no lo enfermará, sino que lo atemperará. (Brand 2000, 50)

Para Abrahán Ben Ezra, al igual que para muchos de sus contemporáneos, no existe ninguna contradicción entre el libre albedrío y el reconocimiento del dibujo predeterminado de fuerzas de una vida individual, pues tal dibujo todavía debe ser desarrollado en consonancia con las leyes cósmicas. La astrología es para él una disciplina central, sin la cual es imposible practicar otras ciencias, como la medicina.

También en el campo de la astronomía estuvo Abrahán Ben Ezra a la altura de su tiempo. En su *Libro sobre los fundamentos de las tablas (astronómicas)* presentó incluso un modelo para calcular las casas intermedias, que sólo llegó a conocerse quinientos años después bajo el nombre de Plácido (Holden 1996, 129). Escribió tablas astronómicas para Pisa (hacia 1143), y en 1150 circuló un *zij* londinense que probablemente también es de su autoría. La influencia judía en la astrología continuó hasta la expulsión de los judíos de España, en el año 1492, el «giro histórico» fundamental de la historia judía en Europa. Por ejemplo, Abrahán Zakut (nacido hacia 1452 en Salamanca) confeccionó un almanaque planetario perenne y tablas astronómicas que fueron utilizadas por Cristóbal Colón y Vasco de Gama. Zakut fue expulsado de España y murió en 1522 en Damasco.

En los siglos XIII y XIV, la astrología española halló creciente recepción en toda Europa. En lo tocante a las bases astronómicas, los eruditos de Al Ándalus lograron progresos esenciales que llevaron finalmente a la creación de las así llamadas Tablas Alfonsinas. Éstas

fueron precedidas por trabajos realizados en el entorno de una escuela de astrónomos que se había constituido a fines del siglo XI en Toledo y que estaba asociada a los nombres de Ben Said y, sobre todo, de Azarquiel (Ben Al Zarqali, en latín Arzachel). Según se afirma, Azarquiel calculó el movimiento del apogeo solar (según su cálculo, 1° cada 299 años) y, basándose en él, elaboró una teoría confiable de la precesión. Estas tablas más antiguas se difundieron en Europa junto con el *zij* de Al Jwarismi, hasta que, a comienzos del siglo XV, se impusieron las Tablas Alfonsinas (sobre el papel de Azarquiel en España véase Samsó 1994, capítulo 1).

Aunque no habría que ignorar que el nuevo estándar de las tablas astronómicas no proviene solamente de los eruditos que colaboraban en la corte de Alfonso X de Castilla y León (1221-1284) –algunos suponen que fueron desarrolladas en París, desde donde fueron difundidas después de 1320 como «Tablas Alfonsinas»–, no cabe duda de que este rey, a quien se le dio el sobrenombre de «el Astrólogo», participó de forma decisiva en el cultivo y el desarrollo de la astrología. No es casual que las nuevas tablas utilicen una época alfonsina, que comienza con la coronación del rey el 31 de mayo de 1252 (aun cuando las tablas fueron compiladas sólo entre 1263 y 1272). La época del rey cristiano se relaciona con la antigua era española, con la hégira islámica y con la era persa de Yazdijird. Alfonso erigió una escuela en la que eruditos cristianos, musulmanes y judíos tradujeron una enorme cantidad de escritos y escribieron otros tantos nuevos sobre la base de investigación concreta, escritos que fueron publicados después bajo el nombre del rey. Difícilmente se podrá exagerar el impacto de este trabajo enciclopédico, y no sólo en Europa: un manuscrito chino del siglo XIV utiliza el mismo valor para la inclinación de la eclíptica que aparece en dos de los libros alfonsinos (23° 32' 30").

Alfonso promulgó un edicto según el cual sólo tenían autorización para predecir el futuro a partir de las estrellas quienes hubiesen concluido una formación astronómica completa. Otras artes adivinatorias las prohibió estrictamente y condenó con la pena de muerte la invocación mágica de espíritus o de imágenes de cera y de metal. No obstante, eso no impidió que, poco después de su coronación, el rey encargara la traducción de uno de los manuales de magia más célebres de la Edad Media, el así llamado *Picatrix* (en árabe: *Jayat Al Hakim*, «Meta de los sabios»; la palabra «Picatrix» se considera un apócope de «Hipócrates» o «Harpokration»; véase Ullmann 1979, 385-387). Esta obra, que, aparte de historias de magia, contiene tratados sobre los siete planetas y su correspondencia, sobre el Zodíaco, las veintiocho «casas lunares» y sobre talismanes, es un nexo central entre el neoplatonismo de la Antigüedad tardía, Jámblico y Proclo por un lado, y la «filosofía oculta» y *magia naturalis* de Agripa de Nettesheim y Juan Bautista della Porta por otra.

Pero no quiero adelantarme a la historia. Primero hay que tener una visión de conjunto de la astrología en la Europa medieval bajo dominio cristiano.

3.
LA ASTROLOGÍA EN EL ÁMBITO CULTURAL CRISTIANO

En contra de una opinión muy difundida, la astrología siguió cultivándose después de la Antigüedad también en contextos cristianos europeos. No sólo se buscó en la teología y filosofía una posibilidad para distinguir una astrología «permitida» de una «no permitida», sino que, desde el poder político, se protegió reiteradamente a la astrología y se llegó incluso a utilizarla para legitimar el poder estatal, del mismo modo como lo habían hecho anteriormente los emperadores romanos. Éste es el caso, por ejemplo, de Carlomagno, Ludovico Pío, Enrique II y, por último, del emperador Federico II, de la casa de los Hohenstaufen. El ejemplo del poeta Nono de Panópolis (hacia 380-450), que vivió en la transición de la Antigüedad tardía a la Edad Media, ilustra qué problemático es afirmar una oposición cristiana contra la astrología y qué importante es tener en cuenta los múltiples entrecruzamientos entre los discursos cristianos y no-cristianos. Viktor Stegemann escribe sobre

Nono: «No hay ningún autor de la Antigüedad grecolatina que haya realizado de forma semejante a Nono el intento de una interpretación histórica sobre la base de la astrología» (1930, 200). En su vasta obra *Dionisiaka*, que comprende cuarenta y ocho cantos, Nono esboza una historia universal sobre el trasfondo de interpretaciones astrológicas. La doctrina órfica de las eras universales en torno al dios salvador Dionisio se amplía en Nono a una singularísima visión apocalíptica con el objetivo de determinar con mayor precisión la calidad temporal de la época contemporánea y la dinámica del inminente cambio de época. Verdad es que entre los eruditos se discute si Nono –que probablemente llegó a ser obispo de Edesa–, dejó de lado la astrología como ayuda interpretativa después de abrazar el cristianismo, pero más adecuado sería cuestionar en general el hecho de trazar una frontera tan precisa entre astrología, cristianismo y «paganismo», con lo cual también se explicaría mejor por qué la tumba cristiana de Nono, situada en Egipto, estuvo adornada con elementos dionisíacos.

Justamente en el Oriente bizantino –el «cristianismo griego»– habrá que partir de la existencia de una tradición viva de doctrinas astrológicas, que, obviamente, y como se ha explicado más arriba, experimentó una transformación cristiana. Algo diferente fue el desarrollo en el «cristianismo latino» de Occidente. Aquí fueron sobre todo los escritos de Fírmico Materno los que se copiaron una y otra vez hasta la Alta Edad Media. Sólo el creciente intercambio con la cultura árabe de Europa y la traducción de textos astrológicos al latín condujeron a una recepción de una astrología científica más desarrollada. A fin de dar una visión de conjunto sobre los diferentes aspectos de esta época, esbozaré en lo que sigue primero la preservación del saber antiguo en el cristianismo hasta el siglo IX, presentaré a continuación los procesos de intercambio entre los ámbitos de dominación islámica y cristiana, y, en un tercer apartado, explicaré las posiciones asumidas por la escolástica ante la astrología.

La conservación del saber de la Antigüedad en el cristianismo

Después de la así llamada invasión de los bárbaros, cuando se habían establecido en Italia los longobardos y ostrogodos y en España y Francia los visigodos, las tradiciones romanas que encontraron los nuevos habitantes se asociaron con las germánicas. Como los germanos no tenían una astrología evolucionada, donde se despertó el interés en la misma se produjo una asunción del saber astrológico y astronómico de la Antigüedad.

Boecio

Para el período inmediatamente posterior a la invasión bárbara adquirió importancia la figura del senador romano Anicio Manlio Severino Boecio (hacia 180-524), que tuvo una trágica carrera bajo el gobierno del soberano ostrogodo Teodorico el Grande. Primero reverenciado y nombrado secretario privado y maestro, Boecio tradujo numerosos escritos de Aristóteles, Euclides, Porfirio y otros autores al latín y escribió también obras propias sobre aritmética, música, geometría y astronomía, entre ellas una sobre las «cuatro fases previas de la filosofía», denominada *Quadrivium*. Además, Boecio construyó también relojes de sol y de agua de alto nivel técnico. En ese tiempo, el noble romano logró proteger a determinadas personas y a provincias enteras de la acción de poderosos ostrogodos. El hecho de que Boecio pareciera esperar la restauración de la dominación romana fue funesto para él: cuando salió en defensa del consular Albino, la acusación contra este último fue extendida también a Boecio. Acusado sin pruebas de querer restaurar la *libertas romana*, o sea, de haber conspirado con el Imperio romano oriental, Boecio fue encarcelado durante años y, finalmente, ejecutado sin derecho a defenderse.

En la prisión escribió su obra más leída, la *Consolatio philosophiae*. En forma de diálogo mantenido con la filosofía representada

por una mujer, Boecio presenta de nuevo sistemáticamente las tradiciones de la Antigüedad y las transmite de ese modo a la posteridad cristiana. Esto fue importante para la astrología porque, por una parte, Boecio acentuó el neoplatonismo y, por otra, porque hizo importantes aportaciones a los temas de la providencia, el destino, el fatalismo y el libre albedrío.

Isidoro de Sevilla

La influencia de Boecio fue claramente superada por la de Isidoro de Sevilla (hacia 570-636), que actuó bajo el régimen de los visigodos y se convirtió en un importante punto de referencia para las actitudes asumidas posteriormente por el cristianismo ante la astrología. Isidoro fue obispo de Sevilla desde el año 601 hasta su muerte y escribió gran cantidad de obras que versan sobre todos los campos del saber imaginables en aquella época. Para elevar el nivel cultural de la corte visigoda, Isidoro coleccionó documentos del saber de la Antigüedad y los compiló en una enciclopedia de veinte volúmenes conocida bajo el título de *Origines* o *Etymologiae*, pues su principal modo de explicación se basaba en la deducción más o menos lograda de los orígenes etimológicos de las palabras. Además de tratar sobre las artes liberales, la medicina, el derecho, la teología, la filosofía, la enseñanza social, la antropología, la zoología, la física, la geografía, la arquitectura, los minerales, la agricultura, la guerra, el teatro, la vestimenta, la artesanía, el menaje y muchas otras cosas, el erudito obispo escribió asimismo sobre astrología y astronomía, que él sí diferenció según su etimología, pero que, como todos sus contemporáneos, consideró como dos aspectos del mismo interés cognoscitivo. Otra obra (*De rerum natura* [*Sobre la naturaleza de las cosas*]), en la que trata la cosmología y las ciencias sobre los astros, la dedicó en el año 613 al rey Sisebuto, que había escrito por su parte un poema didáctico sobre astrología.

Isidoro distinguió entre *astrologia superstitiosa* y *astrologia naturalis*. La primera, en cuanto pretende predecir el carácter y el destino del individuo, es según él una superstición que ha quedado caduca con el nacimiento de Jesucristo. Tal como puede reconocerse en

su explicación del trasfondo de la «estrella de Belén», esto no significa para él que la astrología sea errónea, sino solamente ilegítima, lo que supone una gran diferencia. Por eso, Jim Tester tiene razón cuando dice: «Por lo menos la idea de una ciencia astrológica potencialmente válida se mantenía viva entre los mismos autores que la condenaban» (1990, 154). Isidoro separó la averiguación del horóscopo individual de la *astrologia naturalis*, que procura averiguar científicamente la naturaleza de las cosas y que no se opone en absoluto a la doctrina cristiana. A esta rama aceptada de la ciencia astral pertenecen para Isidoro la astrología meteorológica y, especialmente, la astrología médica. De ese modo pudo establecer la exigencia de que todo médico tuviese también una formación astrológica, exigencia que, por lo demás, habría de consolidarse cada vez más hasta el Renacimiento (y más allá). Con toda seguridad no es para nada exagerado afirmar que, con esta distinción, Isidoro de Sevilla colocó a disposición de los cristianos un marco interpretativo que condujo esencialmente a la aceptación y a una mayor práctica de la astrología a partir del siglo XI.

Astrología en las escuelas monásticas cristianas

La historia de la recepción e influencia de Boecio e Isidoro comenzó inmediatamente después de sus muertes. Ya el célebre Beda (673-735), a quien la posteridad dio el apelativo de El Venerable y que la Iglesia elevó en 1899 a la condición de Doctor de la Iglesia, retomó sus enseñanzas y las utilizó para sus cálculos cronológicos, que rigieron claramente el calendario festivo cristiano hasta el Renacimiento. Hay que tener muy claro que la división y medición del tiempo no era un emprendimiento sencillo, pues no era fácil contar con instrumentos exactos para determinar las posiciones del Sol. Por eso, Carlomagno estuvo seguramente muy contento cuando el califa Harún Al Rashid le regaló en el año 807 una artística clepsidra con la que podía medir con exactitud horas de igual y desigual longitud. En general, Carlomagno tuvo gran interés en la astrología, tal como puede reconocerse en su correspondencia con Alcuino de Tours, su amigo y maestro. También Einar-

do, su secretario de palacio, atestigua de forma reiterada el interés que tenía el emperador en las observaciones astronómicas, por lo que no es de extrañar que Carlomagno –al igual que su hijo Ludovico Pío, de quien se afirma que estuvo siempre rodeado de astrólogos– haya promovido fuertemente la erudición a lo largo de toda su vida. Ya antes, misioneros cristianos habían fundado escuelas monásticas en Fulda, San Gall, Reichenau y Ratisbona, y, a partir del siglo IX, creció en el clero el interés en la formación intelectual. Además de las disciplinas teológicas y filosóficas, las escuelas monásticas profundizaban también en la agricultura, la música y la astrología. Como ya se ha dicho, esta última era especialmente importante para las cuestiones relativas al calendario.

El género del *Computus*, un sistema de cálculo de calendario desarrollado por Beda, tuvo gran difusión y fue crecientemente complementado por almanaques campesinos y enseñanzas astrológicas tomadas del poema didáctico de Fírmico Materno y de otras fuentes. Tanto nuestra palabra *computador / computadora*, como también *cuenta* (de ahorro, bancaria, de correo, etcétera) provienen del concepto de *computus*, de donde puede inferirse que, realmente, mucho de lo que tiene que ver con nuestra concepción moderna del tiempo hunde sus raíces en la transmisión y continuación medieval de consideraciones provenientes de la Antigüedad (Borst 1991). Un logro especialmente importante del siglo IX fue la reforma del calendario de Carlomagno, cuyo «calendario imperial» siguió vigente hasta el siglo XIII (Arno Borst presentó en el año 2001 una excelente edición; véase también la entretenida presentación de la historia de la investigación en Borst 1998, 1-29). De ese calendario existen más de cincuenta manuscritos en ocho versiones diferentes provenientes de toda Europa, o sea, versiones latinas, germánicas y celtas (una eslava no ha sido aún encontrada hasta el día de hoy). La versión más antigua, de Renania-Franconia, tuvo origen en el año 789 en la abadía de Lorsch.

Así fue como, ya a comienzos del siglo IX, se desarrolló una transferencia de saber del ámbito cultural musulmán al cristiano, y los cristianos retomaron asimismo tradiciones propias. Cien años más tarde –es decir, todavía antes del masivo esfuerzo de traduc-

ción del árabe al latín–, en el monasterio benedictino de Santa María de Ripoll, al pie de los Pirineos, se compilaron colecciones de tratados de aritmética, geometría, astronomía y ciencia del calendario, cuyas traducciones circularon pronto por toda Europa. Los historiadores tardaron mucho en entender cómo era posible que Germán el Paralítico (1013-1054), monje del monasterio de Reichenau, pudiera escribir en su valle de los Alpes austríacos un detallado tratado sobre la utilización del astrolabio. La respuesta es simple: había podido consultar una edición de los textos de Ripoll. Germán, excelente matemático, presentó después del año 1040 una crítica de los cálculos de Beda y estableció la coherencia matemática entre el gran calendario de la Pascua, tan importante para el cristianismo, y los hechos reales. En su obra titulada *De mensura astrolabii*, escrita hacia 1045, Germán trasladó el calendario lunar árabe de los documentos españoles al calendario solar latino juliano (Borst 1998, 329-334).

Con esto hemos llegado ya a una época que estuvo marcada por un vivo proceso de encuentros culturales entre el islam y el cristianismo.

Procesos de intercambio cultural

Gerberto de Aurillac, el Papa conocedor de la astrología

Una de las personalidades que más influyeron en el intercambio entre la ciencia greco-árabe y la cultura cristiana fue Gerberto de Aurillac (hacia 940-1003). La carrera de este erudito ejemplifica el elevado interés del clero de aquella época por las innovaciones científicas. Siendo todavía novicio, Gerberto fue formado en Barcelona en las artes liberales, aprendió árabe, matemática, aritmética y música, y fue de esa manera uno de los primeros que llevaron el nuevo saber más allá de los Pirineos. Su erudición pronto se hizo célebre e impresionó al Papa en Roma. En 983 fue elegido abad de Bobbio y, en 901, arzobispo de Reims (aunque al principio sin reconocimiento papal). Recibido con hostilidad por algunos a cau-

sa de su origen socialmente humilde, tenía como factor de promoción en su carrera el hecho de haber contado entre sus alumnos con el emperador Otón III, quien le entregó en el año 998 el arzobispado de Rávena. Un año después, Gerberto fue elegido papa y adoptó el nombre de Silvestre II. En sus escritos demostró qué importante era la recepción de la ciencia árabe para el progreso del cristianismo, y con su influencia logró difundir el saber astronómico sobre todo en las escuelas monásticas y en los grandes centros europeos. En esa difusión de la astronomía recurrió en especial a los textos astrolábicos de Ripoll y promovió la introducción de terminología árabe y su traducción al latín. Esta política llevó también a que otros científicos cristianos –Fulberto de Chartres, Germán el Paralítico, Walcher de Malvern– pudiesen ser objeto de intenso estudio. Sin lugar a dudas, dentro de las cuatro artes clásicas del así llamado *Quadrivium* –aritmética, música, geometría y astronomía–, la ciencia de los astros ocupaba el primer lugar (véase Lindgren 1976, 38s).

En su escrito sobre el astrolabio, Gerberto fijó también su postura ante la astrología. Al igual que Isidoro de Sevilla, el erudito pontífice rechazó la horoscopia de nacimiento como superstición prohibida, pero se manifestó claramente a favor de la «astrología natural», que, según él, es un elemento importante de las ciencias naturales. Probablemente, Gerberto había utilizado ya el astrolabio en el año 989, en la escuela catedralicia de Reims. Es fácilmente imaginable cómo el conocimiento y la utilización del astrolabio se difundió durante el siglo XI en Europa a través de Reims y de otros lugares –como el monasterio de Reichenau, y cómo ese instrumento pasó pronto a formar parte del equipamiento técnico básico de los astrólogos cristianos (véase ilustración 4). El astrolabio simplificó mucho la observación del cielo, pues con él bastaba medir el ángulo de altura de un único astro bien visible para calcular según esa posición la de todas las demás estrellas fijas. De ese modo resultaba muy simple determinar el Ascendente, requisito fundamental para confeccionar un horóscopo. No obstante, en primer plano estaba su utilización para el mero cálculo del tiempo y del calendario.

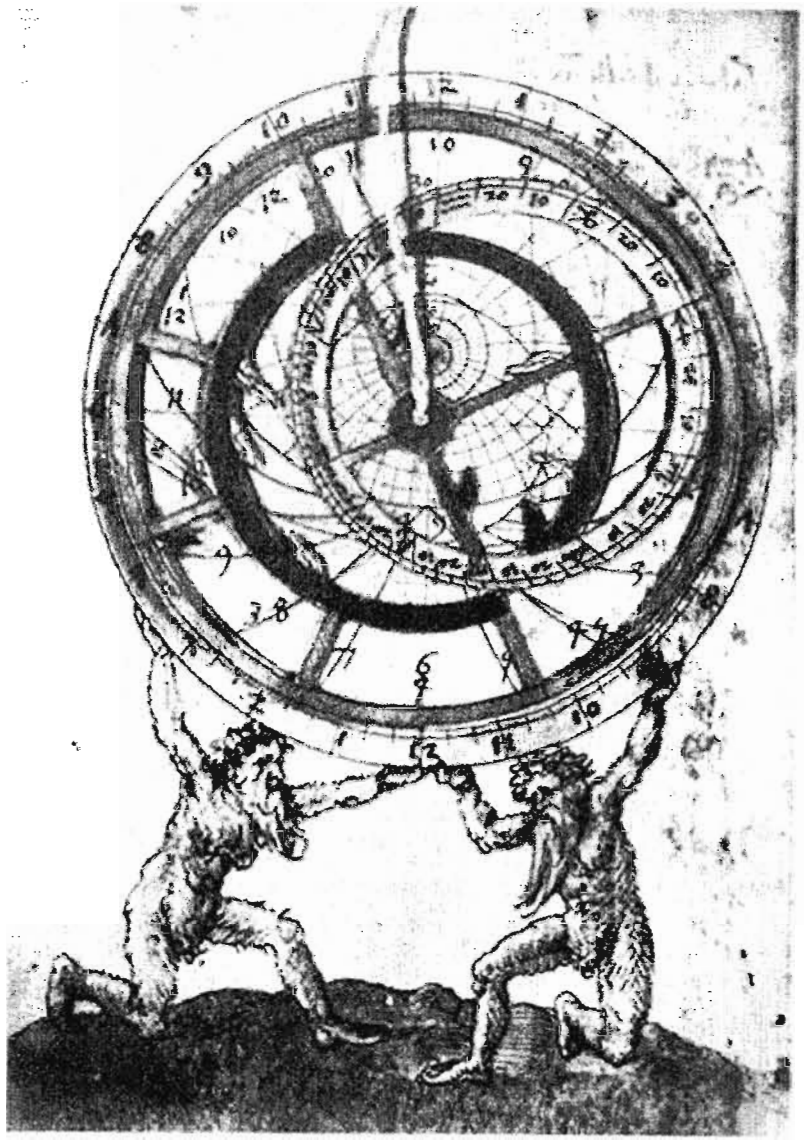


Ilustración 4: El astrolabio del *Kollegienbuch* [libro de notas con ilustraciones y mapas] de Sebastián Münster, de 1515-1518. La llamada red, un disco giratorio con una representación del Zodíaco, está hecha de papel; como índice (manecilla para señalar posiciones de estrellas) sirve un hilo.

Reavivación de la astrología en el siglo XII

En la segunda mitad del siglo XI, científicos cristianos profundizaron intensamente en la astronomía y astrología árabes. A través de traducciones y, después, también de investigaciones propias, se intentó recuperar terreno con respecto al aventajado nivel de conocimientos de los musulmanes y judíos, y, tanto en el ámbito literario como también en el arte y la iconografía, puede constatarse un claro aumento de la presencia de motivos astrológicos (véase Blume 2000, 18-63). Las cruzadas también propiciaron que el proceso de intercambio cultural se intensificara, de modo que, a partir del siglo XII, podemos hablar de la existencia de un mismo acervo de tradición y de una misma práctica científica astrológica en toda Europa. Al principio, los lugares en los que se recibieron las enseñanzas de los musulmanes y se procuró unirlas con la teología cristiana fueron centros como la escuela de Chartres. Cerca de esta escuela estuvo asimismo el teólogo Pedro Abelardo (hacia 1100-1140), que se hizo conocido por su dialéctica escolástica, la que aplicó también, por supuesto, a la astrología. Así, afirmó que, si bien la astrología puede representar y pronosticar las *naturalia*, o sea, las causas naturales de las modificaciones en la agricultura o la medicina, no puede hacerlo con las *contingentia*, o sea, con las cosas que dependen del azar y de la voluntad de Dios. Tal enseñanza constituía una interpretación ampliada de la distinción de Isidoro de Sevilla. Esta doctrina, que fue sostenida asimismo por Hugo de San Víctor (muerto en 1141) en la escuela monástica de París, representó durante siglos la posición oficial de la Iglesia.

Más o menos hacia la misma época desarrolló su actividad en la corte del rey Enrique I de Inglaterra el célebre erudito Adelardo de Bath. A pesar de que es aún poco lo que sabemos con exactitud acerca de su biografía, no quedan dudas de que Adelardo tuvo un papel central en la transmisión de la ciencia árabe y en el nuevo florecimiento de la astrología dentro del cristianismo (véase Haskins 1927, 20-42). Adelardo no se limitó a una pura recepción del saber árabe, sino que realizó estudios propios en los que aprovechó y sistematizó las informaciones que había reunido en sus viajes por Sicilia, Siria y, probablemente, también España. Tradujo las tablas de Al Jwarismi y, siguiendo a Abú Mashar, se dedicó también a especulaciones sobre el surgimiento y la desaparición de imperios y religiones. Su explicación de la diferencia entre cristianos por una parte, y judíos y musulmanes por otra, se basó en que los cristianos se encontraban bajo la influencia del Sol y de Júpiter, mientras que los judíos y musulmanes estaban bajo la de Saturno, Marte y Venus. Para fundamentar su afirmación mencionó, entre otras cosas, el hecho de que los musulmanes celebran el viernes (Venus), los judíos el sábado (Saturno) y los cristianos el domingo (Sol). Esas especulaciones fueron retomadas por otros pensadores. Por ejemplo, Joaquín de Fiore (muerto en 1202) pronosticó en su *Evangelium aeternum* para el año 1260 la iniciación de una nueva era del Espíritu Santo y la creación de una Iglesia totalmente espiritualizada. En el Concilio de Letrán del año 1215, los representantes eclesiásticos se vieron obligados a condenar como heréticas esas concepciones, que se extendían rápidamente.

Hacia finales del siglo XII, se contaba ya con traducciones de muchas obras importantes de la Antigüedad y del período árabe inmediatamente posterior a la misma. Juan de Sevilla, Gerardo de Cremona, Platón de Tívoli, Roberto de Chester, Germán de Dalmacia y otros contribuyeron a que en los centros europeos se pudiese realizar una profunda renovación de las ciencias, para la que Charles Homer Haskins acuñó la expresión «Renacimiento del siglo XII». Si bien los traductores eran todos clérigos, las escuelas catedralicias, en especial las de Francia, estaban llenas de aspirantes, e importantes maestros atraían a alumnos de toda Europa. El resultado fue una difusión del acervo de conocimientos que trascendió el marco eclesiástico y alcanzó los círculos de las cortes y la nobleza.

De este modo, lo que puede denominarse como Renacimiento europeo (en contraposición con el Renacimiento italiano, que, en el fondo, no es sino una construcción conceptual de la cultura académica alemana), se había preparado ya en esta época. Al absorber la filosofía y la ciencia de la Antigüedad a través de la mediación musulmana, se modificó la actitud del hombre en su obser-

vación del cosmos. La naturaleza como mundo terreno pasó a ser el objeto del interés cognoscitivo, con lo cual quedó en cierto modo desacralizada y sometida bajo la voluntad de disposición del hombre. La astrología desempeñó un papel esencial en el desarrollo de las ciencias naturales modernas. El traductor anónimo que, hacia el año 1160 en Sicilia, vertió el *Almagesto* de Ptolomeo del griego al latín, designa al mismo tiempo la astrología como *veterum lima* y como *speculum modernorum*, o sea, como el arte más elevado de los antiguos y el espejo de los modernos. Es interesante señalar que los traductores se dedicaron primero a los escritos de astrología y matemática. Parece ser que era en este ámbito donde se sentía con mayor claridad la necesidad de recuperar terreno en el conocimiento. En ese sentido es característico del interés de aquella época el que, ya en 1138, Platón de Tívoli haya traducido la obra astrológica principal de Ptolomeo, el *Tetrabiblos*, pero que su obra astronómica más compleja, el *Almagesto*, sólo fuera traducida hacia el año 1160 en Sicilia e, independientemente, en 1176 por Gerardo de Cremona (hacia 1114-1187). Este erudito, que trabajó en Toledo y fue sin duda uno de los traductores más importantes de su tiempo, presentó además una enseñanza para el cálculo de las casas (intermedias) que se acercó a la que habría de desarrollar siglos después el gran erudito renacentista Regiomontano (1436-1476).

En ese tiempo, la demanda de presentaciones comprensibles de la astrología fue muy grande. Como ejemplo baste mencionar a Bernardo Silvestris (muerto entre el 1160 y 1170), que, según sabemos a través de sus discípulos, enseñó retórica y poética en Tours. En los años 1147-1148, Bernardo compuso un poema didáctico alegórico titulado *Cosmographia*, que puede considerarse uno de los escritos más importantes de la Alta Edad Media. Hoy se conservan unos cincuenta manuscritos de la obra, lo que ilustra claramente la difusión que tuvo más allá de Tours. En ese texto, Bernardo unía el arte poética de la Antigüedad con los descubrimientos y redescubrimientos científicos de la Edad Media, combinando la forma en verso con la prosa. Por lo que se refiere a la parte astrológica, el autor recurrió esencialmente a Abú Mashar, cuya *Gran Introducción* había sido traducida poco antes por Germán de Carintia.

La *Cosmographia* está dividida en dos secciones: «Megacosmos» describe el orden del mundo celeste, eterno e inmutable, mientras que «Microcosmos» trata el plano terreno, expuesto a la mutación y a la decadencia. Los planetas son seres divinos instituidos por Dios que, a través de sus movimientos, pueden anunciar el futuro a los conocedores de la astrología. Para Bernardo, la historia entera ha sido dispuesta y planeada por Dios ya en la creación, al igual que el papel del alma humana, que, en su camino a la tierra, debe atravesar las diferentes esferas planetarias. Todos estos motivos nos resultan entretanto muy familiares, puesto que tienen una larga historia previa en la Antigüedad tardía y en la temprana Edad Media. Pero lo que era nuevo era la gran difusión de ese tipo de modelos en los círculos cristianos y su relación con una urgencia por alcanzar conocimientos científico-naturales. En el capítulo siguiente trataré extensamente este tema.

Antes, empero, quisiera dirigir la atención hacia las actividades científicas del emperador Federico II, de la casa de Hohenstaufen, y al científico Miguel Escoto, que trabajó en su entorno (véase Haskins 1927, 242-271). Resulta que la política de los Hohenstaufen ya se había caracterizado bajo Federico I «Barbarroja» por un esfuerzo por alcanzar un nivel de formación más alto en su corte imperial. Federico I, él mismo analfabeto, se preocupó de que sus hijos pasaran por una formación latina, lo que daría frutos en todo sentido a más tardar en su nieto Federico II (1194-1250), cuya erudición fue célebre más allá de las fronteras del imperio Hohenstaufen. Federico II fundó universidades para la formación de los funcionarios estatales y creó en Italia una red de formación que condujo a un florecimiento de la investigación científica. También la ya mencionada traducción de Ptolomeo realizada en Sicilia (1160) se hizo en el entorno de la corte palermitana. Puede considerarse un hecho seguro que los científicos árabes gozaron de máxima reputación en Palermo. Llegó a hacerse célebre una carta de Federico II escrita alrededor de 1231-1232 a los profesores y estudiantes de la Universidad de Bolonia, a la que se adjuntaban varias traducciones del griego y del árabe. De esa manera, el emperador intervenía activamente a favor de un enfrentamiento (más o menos)

abierto y público con la astronomía, la matemática y la filosofía, así como de la difusión de esos conocimientos en todo su imperio. En la mencionada carta, Federico II expone que la ciencia es un requisito indispensable para el mantenimiento de la justicia, y que, como todos los hombres aspiran por naturaleza al saber –cita de Aristóteles–, la investigación sirve en última instancia a una vida humana digna y elevada por encima de la naturaleza. Federico fue aún más lejos y envió cartas con preguntas concretas a científicos árabes que no trabajaban en su palacio y de los que esperaba respuestas que podían resultar fructíferas en el contexto de la corte. Podemos imaginarnos que esta «política educativa» no tuvo siempre el plácet de la curia, y, realmente, el papa Gregorio IX intentó en 1239 poner límites al emperador acusándolo de herejía.

No es mi propósito insistir en esta política, sino contentarme con la constatación de que, en los siglos XII y XIII, los Hohenstaufen crearon un clima en el que la astrología alcanzó, por una parte, legitimidad pública y, por otra, fue utilizada directamente por los soberanos para su propia presentación (véase Stierlin 1988, 317-322; Blume 2000, 49-51). A ello se agrega que el tiempo de reinado de Federico II es una prueba de lo cuidadoso que se ha de ser a la hora de atribuir sin más actitudes «cristianas» ante la ciencia y la astrología en la Alta Edad Media, pues, aun en medio de las cruzadas y con la carga retórica de la significación histórico-salvífica de la lucha contra el judaísmo y el islam (Federico II convocó él mismo una cruzada, conquistó en 1229 Jerusalén y fue coronado allá rey), se llegó a una fecunda convivencia de las diferentes tradiciones religiosas y científicas.

El gran valor que asignaba el pensamiento del Emperador a la astrología puede reconocerse en un catálogo de preguntas que Federico II envió a uno de sus científicos más capaces, Miguel Escoto (muerto en 1235 o 1236), quien, como lo indica su apellido, debía de ser oriundo de Escocia. Los datos biográficos más precisos de su biografía no se conocen con seguridad. De todos modos, se sabe que estuvo un tiempo en Toledo, donde en 1217 terminó la traducción de la obra *De sphaera* o *In astrologiam*, de Al Bitruyi (latín: Alpetragius). Dado que poco tiempo antes (1215)

había acompañado al arzobispo de Toledo al Concilio de Letrán en Roma, su prestigio debe de haber sido importante ya en ese tiempo. Más adelante se le asignaron prebendas eclesiásticas en Inglaterra que le aseguraron buenos ingresos. En la década de 1220 trabó amistad con Federico II, y, hasta su repentina muerte, fue uno de los hombres de estrecha confianza del Emperador.

Las preguntas enviadas por Federico impulsaron a Miguel Escoto a escribir su obra principal, el *Liber introductorius*, o sea, una «Introducción (a la Astrología)». En el prólogo de la obra, Escoto enfatiza que se sirvió de un lenguaje sencillo para que también un lego en la materia pudiese comprender las difíciles cuestiones astrológicas, circunstancia que contribuyó mucho a la difusión de la obra. Además, para los lectores de entonces resultó ser de gran ayuda la historia de la astrología que adjuntó al prólogo y que abarca desde Zoroastro hasta Gerberto de Aurillac. En el extenso prólogo, Escoto coloca la astrología en un contexto teológico-filosófico; define la investigación de la naturaleza como parte de la filosofía y como disciplina que sirve para descifrar la presencia de Dios en las manifestaciones. Los planetas también son para él signos instituidos por Dios que deben revelar al hombre los secretos del curso del mundo y del cosmos. El *Liber introductorius* es un compendio enciclopédico de todo el saber de la Alta Edad Media sobre la astrología. No versa sólo sobre los fundamentos teóricos de esa ciencia, sino también sobre los detalles de la simbología de los planetas (incluyendo los nodos lunares) y sobre el arte de hacer horóscopos.

El reproche de Dante Alighieri y de otros autores en el sentido de que Miguel Escoto hubiese favorecido la magia y la hechicería no es acertado, pues Escoto se distancia explícitamente de tales prácticas. Por supuesto, eso no quita que los astrólogos prácticos de la época contaran siempre con dificultades por transgredir los límites establecidos por la teología eclesiástica. Dos problemas aparecían una y otra vez en este contexto: por una parte, el notorio recelo de las autoridades cristianas contra toda interpretación del cosmos como sistema determinado racionalmente –postura sostenida sobre todo por los «averroístas» (véase más abajo)–, en el que, en última instancia, incluso el hombre debía verse limitado en su

libre albedrío; por otra parte, la imposibilidad fundamental de separar sistemáticamente las aplicaciones prácticas del pensar astrológico en el marco de la magia y la medicina de la rama puramente filosófica y científico-natural de la astrología. El pensamiento mágico –que no se opone en absoluto a una visión «racionalista»– estaba también tan difundido en la práctica cristiana que era muy simple denunciar a desagradables competidores acusándolos de transgredir los límites. Aquí había que ser cuidadoso y atenerse a las reglas del rechazo retórico de la «herejía».

Aparte de Miguel Escoto podrían mencionarse a toda una serie de otros célebres astrólogos de aquel tiempo, por ejemplo, a sus colegas italianos Guido Bonatti, Giovanni Campani, Pedro de Abano y Cecco d'Ascoli (que fue ejecutado públicamente en Florencia en 1327 acusado de «herejía»), los ingleses Roberto de Grosseteste y Ricardo de Wallingford, los españoles Arnoldo de Villanova y Raimundo Lulio, así como los franceses Guillermo de Auvernia, Leví Ben Gersón, Nicolás de Oresme y Pierre d'Ailly. No obstante, no podemos tratar aquí a cada uno de estos eruditos, sobre todo porque tal tratamiento no modificaría la impresión general de esta época. En cambio, sí es importante iluminar el trasfondo filosófico del pensamiento de esos científicos, pues sólo si se tienen en cuenta las discusiones escolásticas de la Alta Edad Media se puede estimar lo importante que fue realmente esta época como condición previa para la astrología de la Edad Moderna y más allá.

Posiciones escolásticas ante la astrología

El pensamiento de la temprana Edad Media estuvo marcado por la primacía de la teología frente a la filosofía. Concretamente, ello significa que el estudio de la naturaleza no era para el conocimiento del hombre un fin en sí mismo, sino que servía simplemente para leer la «verdad de Dios» a partir de la naturaleza materialmente visible. El «libro de la naturaleza» se interpretaba de forma análoga a la Sagrada Escritura en cuanto se trasladaban las interpretaciones teológicas a la contemplación de la naturaleza. Por eso, una ciencia empírica que infiriese los procesos naturales de forma inductiva a partir de los experimentos y los hechos era mal vista. Antes bien, se partía de forma deductiva de la realidad revelada de Dios y se procuraba reencontrarla en la naturaleza. Si bien en la Edad Media existían ya inicios de una ciencia de orientación empírica, pasarían todavía algunos siglos antes de que ese método pudiese gozar de una legitimidad públicamente reconocida. En la Edad Media, esa ciencia «empírica» se basaba esencialmente en la alternativa nominalista, que hacía de los *nomina* (los nombres, o sea, lo exterior) el objeto propio de la investigación, mientras que la *essentia* (el ser interior) se sustraía a la apropiación científico-empírica. Si se seguía tal división, la investigación empírica estaba en consonancia con la teología.

En el siglo XIII cambió esta relación entre teología y filosofía, y se comenzó a considerar a esta última como una disciplina de iguales derechos que la dogmática eclesiástica. El enfrentamiento crítico con Aristóteles, cuyo pensamiento se recibió a través de traducciones árabes y se adecuó a la propia imagen del mundo, condujo a un re-posicionamiento de la escolástica, o sea, de la filosofía, tal como se la enseñaba en las escuelas cristianas (en latín, *schola*). Quisiera presentar ahora a los tres representantes más importantes de la escolástica que se manifestaron explícitamente acerca de la astrología: Alberto Magno, Tomás de Aquino y Roger Bacon. Ellos atestiguan lo que Paola Zambelli formula de la siguiente manera:

> La investigación de las obras auténticas que se han conservado de Alberto así como de los textos de sus contemporáneos, por ejemplo, Buenaventura de Bagnorea, Roger Bacon y Tomás de Aquino, revela sin duda alguna que la perspectiva astrológica dejaba su impronta en las concepciones del mundo natural e histórico del siglo XIII. El principio de la influencia de los movimientos celestes sobre los procesos naturales fue sostenido por teólogos, filósofos y científicos medievales. Además, ese principio constituyó la base de todas las ciencias naturales, desde la cosmología hasta la medicina, dos disciplinas que, en aquel tiempo, se encontraban a la misma altura que la alquimia y la magia natural. (Zambelli 1992, xiii)

Alberto Magno

Nacido en 1193 y muerto en 1280, Alberto (cuyo verdadero nombre era Albrecht, conde de Bollstädt) fue uno de los eruditos más universales del Medievo. Ya en edad temprana entró en la orden de los dominicos y, tras extensos viajes y estudios en Italia, fue maestro en el *Studium Generale* de la recientemente fundada Universidad de Colonia, donde contó entre sus alumnos con Tomás de Aquino. Siguiendo a Aristóteles, Alberto Magno defendió una separación sistemática de teología e investigación científica, lo que lo llevó a un método de observación de la naturaleza que él concibió como un recogimiento amoroso en la plenitud viviente de la creación (presentado en su *Zoología*, de dos tomos). Con respecto a la astrología, también siguió a Aristóteles y consideró a las estrellas como instrumentos del «Primer Motor» que actúan como miembros de un conjunto. Como los cuatro elementos surgen por el movimiento de los cuerpos celestes, todos los cambios en el mundo sublunar están causados por el movimiento de los astros.

Pero, para Alberto, esta relación causal solamente afecta hasta los planos mundanos, o sea, a la Tierra como un todo, a las guerras, catástrofes o pestes, mientras que lo individual en el hombre tiene dos orígenes, a saber, la naturaleza y el libre albedrío. Cuanto menos control tenga el hombre sobre sus instintos, tanto más caerá bajo el dominio de la naturaleza. No obstante, de eso no habría que inferir que su comportamiento esté determinado. Como esto tampoco era sostenido por ningún astrólogo verdaderamente erudito, la astrología era para él compatible con el cristianismo.

El *Speculum astronomiae*, escrito por Alberto Magno en la década de 1260, es una de las obras astrológicas más importantes de la Edad Media en general. Paola Zambelli, en su importante nueva edición de la obra (1992), supone que el autor escribió el *Speculum* como respuesta a las críticas que en su tiempo se dirigían de forma reiterada contra la astrología. A fin de fundar la astrología como disciplina científica, Alberto separa también las posibilidades de aplicación mágica –que, en coincidencia con la doctrina

corriente, también él considera como hechicería pagana– de la investigación científica del mundo astral. Además, Alberto presenta la astronomía y la astrología como ramas diferentes de la ciencia sobre los astros. La astronomía calcula los movimientos de las estrellas y confecciona las correspondientes tablas, mientras que la astrología interpreta las apariciones celestes y puede predecir a partir de ellas el futuro. Por tanto, como la astrología reduce todas las cosas terrenas a su fuente originaria, conduce necesariamente a los hombres hacia Dios, el Primer Motor Inmóvil de todos los cambios. Con ello, el fraile dominico invierte la dirección de la crítica eclesiástica a la astrología y presenta la astrología como una importante disciplina del conocimiento piadoso.

A diferencia de los planteamientos platónicos, que solían considerar las estrellas como seres divinos (aunque de categoría subordinada), Alberto insiste en que no son más que instrumentos corpóreos de Dios y que, por eso mismo, tampoco se puede influir en ellos por medio de oraciones, sacrificios o rituales. Con ello, asume una postura negativa ante todos los intentos de conjurar, apaciguar o guiar mágicamente los astros, tal como los emprendían (no sólo) en ese tiempo ciertos astrólogos. Al igual que en la Antigüedad, era la divinización de los astros lo que se consideraba incompatible con la doctrina monoteísta, no la astrología en su conjunto. (Por lo demás, el hecho de que la divinización de los astros se haya mantenido por tanto tiempo demuestra lo difícil que fue en la práctica la imposición de una postura monoteísta.)

Tomás de Aquino

Uno de los pensadores más influyentes de la escolástica fue Tomás de Aquino, discípulo de Alberto Magno y también dominico. Nacido hacia 1225 como hijo de un conde de Aquino (Nápoles), enseñó en París, Colonia, Bolonia, Roma y Nápoles y creó hasta su temprana muerte, en 1274, una obra que, inicialmente, fue sumamente discutida. En 1276 se condenaron oficialmente algunas de sus proposiciones. No obstante, el tomismo siguió actuando y, en el siglo XIX, recibió un enorme reconocimiento: a partir de 1879,

Tomás es el «filósofo eclesiástico católico oficial», razón por la cual la profundización en sus enseñanzas no sólo es históricamente importante, sino que contribuye también a la comprensión de las posiciones actuales de la Iglesia.

Sus principales obras son los comentarios sobre Aristóteles y las dos *Summae*, que aparecieron entre 1261 y 1273: la *Summa contra gentiles* y la *Summa theologiae*. Tomás traza en ellas una línea divisoria mucho más clara entre fe y saber de la que otros trazaron antes que él. Las proposiciones de la revelación o de la fe, o sea, también los misterios, sólo pueden ser considerados por la razón como no contradictorios, y su verdad sólo puede fundarse argumentalmente como probable. La verdad de las proposiciones de la revelación –que, por supuesto, Tomás nunca pone en duda– sólo pueden conocerse por la fe. A diferencia de los platónicos, que presuponían la existencia del alma inmortal y consideraban el conocimiento como una *anámnesis*, Tomás parte de que Dios crea el alma sólo en el engendramiento individual y de que el conocimiento surge a partir de la percepción sensorial en la que se halla en cierta manera envuelto el conocimiento de las ideas, que es captado con «evidencia» por el intelecto.

Esta concepción del alma y del conocimiento tiene efectos tanto en el juicio sobre la astrología como también en la comprensión de que el cosmos es un orden universal en el que el ser está centrado jerárquicamente en Dios, que asigna a cada ente el lugar que le corresponde. Esto se presenta con claridad en la segunda parte de la *Summa theologiae*, en la que Tomás trata la pregunta de «si la adivinación a través de los astros es ilícita» (II-II.95.5). Su argumentación puede resumirse aproximadamente de la siguiente manera: como es fundamentalmente lícito inferir los efectos a partir de la observación de las causas, y como los movimientos de los astros son causa de modificaciones en el mundo, la predicción a partir de los astros tiene que ser lícita. El conocimiento del porvenir según el análisis del pasado y del presente es un acto de la razón que exige prudencia y una comparación a conciencia. Este acto no sólo es lícito, sino también sumamente meritorio, pues conduce a la predicción de acontecimientos naturales que ocurren necesariamente, como eclipses, pestes o catástrofes. Ya conocemos este sentido legítimo de la astrología en autores más antiguos. También la consecuencia de Tomás fue extraída antes por otros pensadores: los tipos de acontecimientos futuros que no pueden predecirse son dos: en primer lugar, los acontecimientos que ocurren en la naturaleza sin intención o de forma casual (por supuesto, el discurso sobre los *contingentes* no cuadra del todo en el orden racional del mundo natural); y, en segundo lugar, lo que ocurre por el ejercicio del libre albedrío del hombre. Por eso, también Tomás considera que el arte del horóscopo, cuando pretende predecir el curso completo de una vida humana, es ilegítimo y herético.

En cuanto a las estrellas, Tomás argumenta que, si se las entiende meramente como signos, y no como causas operantes, queda por aclarar la pregunta acerca de qué es *aquello de lo que* son signos materiales y si ellas mismas pueden considerarse como efectos de causas superiores. Como las estrellas son de naturaleza corporal, sólo pueden actuar sobre cosas corporales, o sea, sobre el cuerpo humano (¡medicina!) y sobre los instintos que están en relación con el cuerpo. La razón y la libre voluntad son de naturaleza inmaterial y, por eso mismo, son independientes del influjo de los astros o, en todo caso, sólo reciben una influencia indirecta. El sabio, concluye Tomás, domina la influencia de los astros.

Aun cuando esta interpretación dominica de Aristóteles sería canonizada tiempo después en la dogmática católica, su posición tuvo renombrados opositores. En París, por ejemplo, no pocos filósofos procuraron sustraerse a esa modificación de Aristóteles y recuperar su doctrina «original» a través de la interpretación de Averroes (1126-1198). Estos *averroístas*, entre ellos Siger de Brabante, Juan de Jandún y Boecio de Dacia, impugnaron la reivindicación de autoridad de parte de la Iglesia y sostuvieron que las representaciones de la religión son nada más que una presentación de verdades puramente filosóficas en ropaje alegórico. Negaron la eternidad del alma creada y enfatizaron que sólo es eterno el mundo en su conjunto; en definitiva, sólo hay para ellos un alma universal del mundo que es una emanación de la divinidad eterna. De ello se sigue que la razón divina inunda todos los ámbitos del cosmos y, con-

secuentemente, la participación anímica del hombre en el mundo está fijada de manera determinista. El libre albedrío y la razón independiente del hombre no pueden fundamentarse de ese modo: antes bien, deben considerarse que son guiadas por los astros (o por las causas que se encuentran detrás).

Es fácil imaginarse los acalorados debates que se dieron en las universidades europeas de esa época. La trinchera se establecía especialmente entre los dominicos y sus competidores, los franciscanos. Éstos se opusieron decididamente al «intelectualismo» de los dominicos, que consistía en que Alberto y Tomás consideraban la voluntad como dependiente de la razón. Juan Duns Escoto (hacia 1278-1308), un opositor eminente de esa posición, fundó en contra la doctrina del primado de la voluntad, que, según él, tiene precedencia sobre la razón. Esto también se aplica a Dios, cuya voluntad es absolutamente libre y no puede elucidarse con la razón. Por eso, las proposiciones de la teología deben creerse sin más, y no pueden ser objeto de una fundamentación filosófica.

Pero hay otro franciscano que ha tenido una importancia decisiva para nuestro tema y sobre el que quiero tratar en lo que sigue.

Roger Bacon

Roger Bacon (hacia 1214-hacia 1294) es considerado no sin razón como el primer investigador global de la naturaleza de la Edad Media. Oriundo de Inglaterra, luchó durante toda su vida por una estricta separación entre teología e investigación filosófico-científica de la naturaleza. Para Bacon, las tres columnas fundamentales de la ciencia son la experiencia, la experimentación y la matemática, y el conocimiento científico no se basa en la opinión de una autoridad, cualquiera que sea, sino en la propia reflexión y en la investigación de los hechos. Por eso, Bacon convocó a la ciencia a desplazarse de las opiniones a las fuentes, de la dialéctica a la experiencia y de los libros a la naturaleza. La investigación empírica llevó a Bacon a formular leyes como la de reflexión y difracción de la luz, a crear instrumentos de óptica y a presentar inventos, entre ellos las lentes convexas y la pólvora.

Como no quería contentarse con opiniones, sino estudiar por sí mismo las fuentes, Bacon estudió griego, hebreo y árabe, y, a diferencia de Tomás de Aquino, podía leer en su idioma original los textos sobre los que discurría. Sus tesis, presentadas a menudo en tono polémico, le valieron la crítica de parte del clero, a cuyas instancias fue encarcelado en 1278. Pero su buena relación con el papa Clemente IV le ayudó en reiteradas ocasiones a preservar cierta medida de libertad para la investigación. Fue asimismo el papa Clemente el que instó a Bacon a escribir su obra principal, el *Opus maius* (*Obra mayor*, del año 1265), que fue seguida por escritos explicativos más breves. En ese libro se designan la alquimia, la astrología y la magia como puntos culminantes de una ciencia natural basada en la experiencia (ya el solo título de la obra hace referencia al proceso de conocimiento de la alquimia, conocido como *opus magnum*). La indisoluble asociación del método empírico de las ciencias naturales con las disciplinas esotéricas hizo que Bacon fuera acusado más tarde (y, en el fondo, todavía hoy) de haber quedado atrapado en representaciones supersticiosas de la Edad Media, aun a pesar de la incuestionable perspectiva que abrió para la ciencia posterior. Más arriba, en el apartado 2 de este capítulo, he hecho referencia a que tal explicación ignora por completo la historia de la ciencia, puesto que se basa en opiniones sobre «objetividad» y «ciencia» que surgieron sólo en el siglo XIX. Justamente, lo real es a la inversa: las disciplinas esotéricas de la astrología, la alquimia y la magia son una parte integrante de la investigación empírico-científica de la naturaleza. Hasta hace doscientos años, las ciencias naturales fueron siempre filosofía de la naturaleza (yo diría incluso que eso sigue teniendo vigencia para las ciencias naturales de la actualidad).

Bacon aboga en su obra a favor de una *astrología sana*, basada en experiencia y experimentación. El científico inglés exige de la Iglesia que asuma activamente la conducción y promoción de una astrología semejante para quebrar de esa manera la autoridad de los astrólogos paganos. Bacon se muestra muy familiarizado con la tradición astrológica. En sus enseñanzas hallan extensa recepción las posiciones de Ptolomeo, Alí Ben Ragel, Abú Mashar y

otros. Haciendo referencia a los argumentos de esas autoridades de la tradición astrológica, Bacon explica que no ha habido ningún astrólogo científico que haya sostenido consecuentemente el determinismo del destino por los astros. Sólo los ignorantes lo hacían, legos astrológicos o comerciantes astrólogos cuyas ruines prácticas él afirma conocer por experiencia propia. Ante la pregunta por el libre albedrío, Bacon afirma que hay que distinguir entre el individuo, que puede escapar de la influencia de los astros gracias a su voluntad, y unidades sociales de mayor envergadura, en las que las cosas no son así. Sólo de ese modo pueden explicarse sensatamente para él acontecimientos del mundo como las guerras y las pestes.

Bacon opina asimismo sobre la horoscopia de nacimiento. El hecho de que no puede establecerse ningún pronóstico razonable para toda la vida se desprende para él no sólo del libre albedrío del individuo, sino sobre todo de la importancia de la tan a menudo desestimada astrología electiva. Los hombres no quedan marcados en un momento para toda su vida, sino que hay que tener en cuenta la constelación que se presenta para cada emprendimiento, para cada inicio y para cada decisión. Con ello, Bacon ofrece una interesante combinación de horoscopia individual y astrología mundana, y agrega así una faceta nueva a la antigua posición según la cual el individuo está subordinado al destino colectivo.

Con esto hemos llegado al final de una época que fue cualquier otra cosa menos «oscura». Un intenso debate inter-religioso no sólo conservó fielmente en la memoria la astrología de la Antigüedad, sino que abrió numerosas posiciones y posibilidades de desarrollo nuevas que pueden considerarse como la base de las discusiones posteriores. Al volvernos ahora hacia el Renacimiento, no deberíamos olvidar, frente a las «revoluciones» de ese tiempo, las continuidades que se dieron (véase al respecto Grant 1996). Si bien el Renacimiento significa un aumento del conocimiento de las fuentes y una nueva orientación en el campo científico, las posiciones renacentistas pueden considerarse sin reparo alguno como una continuación y prosecución consecuente de discursos medievales.

V

EL RENACIMIENTO, PUERTA HACIA LA MODERNIDAD

Antes no tenía la posibilidad de extraer ventaja alguna de la astrología, y algunos trasladaban la mala fama de mi arte a mi persona y me difamaban diciendo que era un hombre vanidoso y envidioso. Pero tan pronto como aprendí a atenerme a las siguientes reglas, la astrología comenzó a traerme una considerable ganancia y ya casi no dañó mi reputación. Quien las haga propias, practicará su arte de tal manera que no causará escándalo a nadie, y no cosechará menos celebridad ni será menos útil que los médicos de nuestra época cuando practican la medicina.

Jerónimo Cardano

El tiempo que va de 1450 a 1650 se designa a menudo como la época de florecimiento de la astrología. Tal afirmación es correcta y errónea a la vez. Es errónea porque ese juicio sugiere que sólo la adaptación y continuación de la astrología en el entorno cristiano de Europa con la incorporación de los textos clásicos descubiertos en ese tiempo posibilitaron el despertar de la astrología, con lo cual se asigna al mismo tiempo a la ciencia medieval e islámica un carácter marginal. También conduce a error porque se sobreestima claramente la influencia de la así llamada revolución científica del siglo XVII, que, según se afirma, condujo a una crisis o incluso al fin de la astrología. No obstante, hablar de ese tiempo como época de florecimiento de la astrología es correcto en cuanto que, durante el Renacimiento, tuvieron lugar transformaciones decisivas en la sociedad, la ciencia, la filosofía y la

religión que habrían de tener un prolongado eco en la historia de la cultura europea. Hasta se puede hablar de la impresión de un «reformateo» del discurso, en cuyo transcurso se determinó de forma nueva la relación entre hombre y cosmos, individuo y sociedad, así como entre ciencia y religión. Estos cambios fueron el requisito necesario para lo que llamamos «Edad Moderna» y «Modernidad». Por eso digo que el Renacimiento es una puerta hacia la Modernidad.

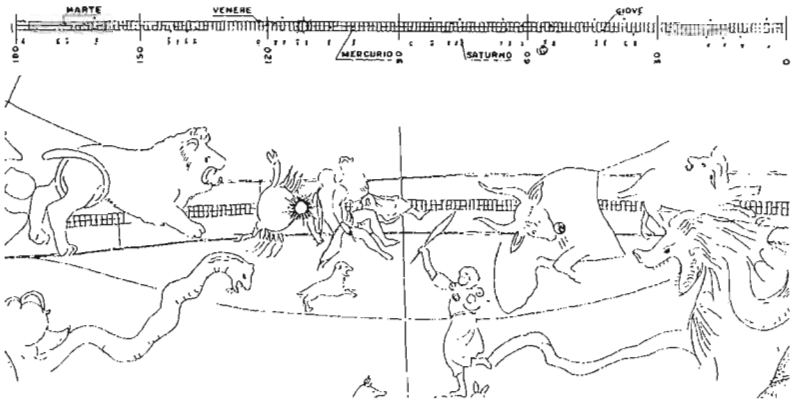
Tal como se pondrá de relieve en este capítulo, la astrología se convirtió en un punto de referencia central para todos los ámbitos culturales mencionados. Obviamente, está claro que es imposible dar igual tratamiento a todas las discusiones, los cambios científico-filosóficos y las personas intervinientes. Antes bien, se trata de presentar los rasgos centrales que caracterizan esta época según una selección de desarrollos paradigmáticos y sus representantes. Por eso, analizaré la importancia del Renacimiento basándome en cuatro áreas temáticas que, a pesar de estar interconectadas, muestran cada una de ellas desde una perspectiva propia lo peculiar de los siglos XV y XVI: primero, hay que ver la importancia fundamental que tuvo el trabajo de las academias platónicas de Italia para todo el discurso esotérico del Renacimiento. El redescubrimiento del *Corpus Hermeticum* y su traducción por Marsilio Ficino fue también significativo para la astrología. A continuación, esbozaré la relación entre astrología y las discusiones de filosofía natural y de magia. En un tercer apartado consideraré a los intelectuales prácticos: mostraré cómo los astrólogos descubrieron al individuo, cómo llegaron a tener una amplia clientela y cómo ofrecieron a la política diagnósticos históricos que fueron objeto de intensa discusión. A continuación, presentaré un acontecimiento cuya importancia histórico-cultural nunca se estimará lo suficiente: la publicación masiva de panfletos astrológicos en la primera mitad del siglo XVI. Por vez primera, los pronósticos astrológicos llegaron a un vasto público y fueron tema de debates generalizados, que reflejaban a su vez un clima de excitación en la población.

1.
EL REDESCUBRIMIENTO DE UNA SABIDURÍA «ANTIQUÍSIMA»

Tal como lo acaba de señalar recientemente Dieter Blume en el ejemplo de los programas icónicos astrológicos, la formación de la astrología renacentista no se debe en absoluto a un súbito «descubrimiento», sino que se dio a lo largo de varios pasos a partir del siglo XII, cuando en Italia se procuró cada vez más unir la filosofía platónica con los estándares científicos. En los siglos siguientes, el clima intelectual de las casas principescas italianas –más arriba me he referido a Federico II «Barbarroja»– era propicio para una dedicación profundizada a la filosofía, el arte y la ciencia. En ese marco, los Médicis de Florencia habrían de tener un papel destacado para la ulterior historia del esoterismo y de la astrología. Los Médicis se interesaban mucho por la astrología y sabían aprovecharla políticamente, muy al estilo de las instrumentalizaciones propias de la Antigüedad. Así, adornaron la cúpula sobre el altar de la antigua sacristía de San Lorenzo, que estaba concebida como capilla de la familia, con un fresco que representaba las constelaciones y posiciones de planetas en un momento determinado (véanse las ilustraciones 5 y 6). Si bien hay coincidencia en que no puede tratarse de un momento cualquiera (presumiblemente se trata del 4 de julio de 1442), pues, a fin de cuentas, se trata de la

Ilustración 5: El signo de Leo en el Zodíaco de la cúpula sobre el altar de la antigua sacristía de San Lorenzo, Florencia (hacia 1434–1440). Abajo a la derecha puede reconocerse el planeta Venus.

Ilustración 6: Reproducción esquemática del Zodíaco de la cúpula sobre el altar de la antigua sacristía de San Lorenzo, Florencia. Las posiciones de los planetas, señaladas en la regla superior, se encuentran en el original sobre la franja zodiacal en medio del fresco.



representación política de la casa de los Médicis no puede afirmarse a ciencia cierta que se trate realmente de una referencia al horóscopo de refundación de Florencia (8 de abril del año 802) y al horóscopo de nacimiento de Cosme de Médicis, como sospecha Blume (2000, 126-138).

De un modo u otro, los Médicis estuvieron insertos en las intensas discusiones filosóficas del siglo XV. Aristotélicos y platónicos estaban en una oposición a veces irreconciliable, y eruditos como el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1469) agitaban la corporación astrológica con sus teorías científicas que relativizaban por vez primera la posición excepcional del hombre en el cosmos (véase el apartado siguiente). A esta agitación contribuyó asimismo el platónico Jorge Gemisto, que había huido de Bizancio y se hacía llamar «Pletón». En su libro *Sobre las leyes*, Pletón abogó por una restauración completa del panteón y de la religión griegos, y proclamó la *heimarmene*, o sea, el «destino», como la ley universal de la deidad suprema, Zeus. Pletón concretó también esta visión en la ciudad de Mistra, lo que desató una acerba controversia en el Concilio de Unión de Ferrara (1439). Uno de sus más férreos opositores, Jorge de Trebisonda, escribió al respecto:

> Yo mismo le he oído en Florencia mientras decía que al cabo de pocos años el mundo entero tendría una sola e idéntica religión, un ánimo, una mente, una predicación única. Y habiéndole yo preguntado si sería la fe de Cristo o la de Mahoma, respondióme: ninguna de las dos, pero sí otra diferente de la de los gentiles. Indignado por tales palabras, siempre le he odiado y me ha provocado un horror como si de una víbora venenosa se tratara, y no he podido verlo ni oírle nunca más. He sabido, sin embargo, por unos griegos fugitivos del Peloponeso, que, antes de morir, hace ya cerca de un trienio, afirmó públicamente que no mucho después de su muerte Mahoma y Cristo serían olvidados y que refulgiría en todo el universo la verdad absoluta. (Según Garin 1981, 87)

También fue Pletón el que, en 1439, hizo que Cosme de Médicis buscara eruditos jóvenes y entusiastas para su corte y fundara una academia platónica según el modelo de la Academia de Ate-

nas, cerrada en el año 529 por el emperador Justiniano. En esa institución debía reunirse y desarrollarse el saber. Como director de la misma se llamó a Marsilio Ficino (1433-1499), hombre aún desconocido, pero que poseía capacidades filológicas e intelectuales descollantes, razón por la cual le fue encargada la traducción de las obras de Platón. Pero Ficino se encontró con algo inesperado que cautivó por completo al mundo del Renacimiento: el descubrimiento del *Corpus Hermeticum*.

Marsilio Ficino traduce el *Corpus Hermeticum*

El dios y revelador greco-egipcio Hermes Trismegisto (véase más arriba, págs. 89-92) era conocido en el ámbito de la alquimia y la astrología de la Edad Media, en particular en el entorno musulmán, como el fundador y padre de las ciencias ocultas. Sin embargo, los escritos originales relacionados con su figura y que, como hoy sabemos, habían sido compilados en los primeros siglos de la era cristiana, no estuvieron disponibles para los estudiosos medievales. Si bien Psello (1018-1078) menciona ya la colección del *Corpus Hermeticum*, se puede partir de la base de que, en la Edad Media, sólo se conocía la traducción latina de Asclepio.

Sobre este trasfondo es posible imaginarse cuán impresionados quedaron los eruditos renacentistas cuando, en el año 1463, se descubrió en Macedonia una colección griega del *Corpus Hermeticum*. El texto fue llevado por Cosme de Médicis a Florencia, y Marsilio Ficino recibió el encargo de dar precedencia a la traducción al latín de esa colección y continuar después con la de las obras de Platón. El encargo era consecuent, pues se partía de la suposición de que Hermes Trismegisto era claramente más antiguo que Platón e incluso que Moisés, razón por la cual daba acceso a una suerte de «saber originario» de la humanidad (y, realmente, Ficino describe una cadena de tradición que va de Hermes a través de Moisés, Orfeo y Pitágoras hasta Platón). Su traducción fue impresa en 1471 con el título de *Liber de potestate et sapientia Dei* [*Libro*

de la potestad y la sabiduría de Dios]. El florecimiento de la imprenta hizo posible que, hasta el año 1461, la traducción de Ficino contase nada menos que con veinticinco ediciones, además de versiones en otros idiomas. El texto original griego del *Corpus Hermeticum* fue publicado en 1554 en París.

En ese hecho puede reconocerse el gran interés que los estudiosos de la época tenían por lo visto frente a ese documento de antigüedad aparentemente inmemorial. El Renacimiento descubrió de esa manera la *philosophia perennis*, la filosofía perenne que se consideraba como el común denominador de las religiones egipcia, griega, judía y cristiana. La fama legendaria de los documentos herméticos se mantuvo (incluso hasta nuestros días), a pesar de que el protestante ginebrino Isaac Casaubón demostró ya en el año 1614 que esos textos no eran más antiguos que las primeras fuentes cristianas (a propósito de la escena intelectual de aquel entonces, véase Grafton 1991, 145-177). Entre los autores importantes que hicieron referencia al *Corpus Hermeticum* cabe mencionar a Ludovico Lazzarelli, Sinforiano Champier, Nicolás Copérnico, Francisco Giorgi de Venecia, Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim, Juan Dee, Francisco Patrizi y Giordano Bruno; entre los del siglo XVII cabe mencionar especialmente a Roberto Fludd, Ralph Cudworth y Atanasio Kircher, así como a los representantes de la cábala cristiana, Juan Pico de la Mirándola, Juan Reuchlin, Pedro Galatino, Guillermo Postel y Cristián Knorr de Rosenroth –que representan algo así como un *Who is who* de la filosofía erudita de la naturaleza y del esoterismo de aquel tiempo.

En lo que sigue abordaremos con más detalle la pregunta de cuáles fueron los temas sobre los que se debatía tan acaloradamente en aquel tiempo y por qué se justifica hablar de él como un tiempo de «reformateo» del discurso astrológico-científico.

2. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y ESOTERISMO

Los impulsos filosófico-religiosos dados por Pletón siguieron teniendo resonancia en la segunda mitad del siglo XV y más allá. La predicción de un fin de las religiones y de la simultánea restauración del panteón de la Antigüedad estaba asociado a un platonismo de aspecto peculiarmente ambivalente: por una parte, pensadores como Pletón describían el universo como un *continuum* eterno cuyo desarrollo le había sido impreso desde el inicio y que colocaba al ser humano bajo una estricta determinación, expresada en el concepto de *heimarmene*, en la que sólo podían darse meras reiteraciones de lo ya sucedido. La astrología tenía el papel central de reproducir el universo inteligente y matemáticamente ordenado, o sea, de reproducir un mundo completamente racionalizado. Por otra parte, se encontraban pensadores como Ficino, que consideraban insostenible tal posición porque estaba muy lejos de la autocomprensión cristiana, centrada en el carácter personal de lo divino y en el desarrollo libre de las almas individuales. Mientras que la primera posición ponía en peligro precisamente esa libertad, la segunda estaba siempre en peligro de perder de vista la racionalidad del mundo.

La tensión que surgía de esta ambivalencia no sólo marcó los frentes filosóficos más importantes de aquella época, sino que puede descubrirse incluso en las obras de algunos de los pensadores. Por eso tiene poco sentido construir una oposición artificial entre ciencia y astronomía por un lado, y magia, superstición y astrología por el otro (como ya lo decía Cassirer 1951, 134). Justamente es esa tensión entre los polos la que constituye lo especial del Renacimiento.

Una disputa entre estudiosos

Comencemos con Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola y Pedro Pomponazzi, sobre quienes Eugenio Garin dice, con razón, que, en su diálogo, «encuentran expresión ejemplar» «los temas más candentes de la polémica astrológica» (Garin 1981, 141).

Marsilio Ficino

Marsilio Ficino es el más joven de los tres estudiosos. Es autor de una vasta obra que, además de traducciones y comentarios sobre textos de la Antigüedad, incluye también tratados propios y una abundante correspondencia. Ficino se dedicó a todos los temas virulentos de la época, desde la filología, pasando por las ciencias naturales, hasta la música, la magia y las experiencias paranormales. A menudo, esos ámbitos del saber se relacionaban de forma sorprendente en la persona de Ficino, como, por ejemplo, cuando filosofaba sobre la armonía de las esferas –en el sentido de Pitágoras– y, al mismo tiempo, transponía con su lira las dimensiones cósmicas en acciones prácticas. Algunos de sus contemporáneos lo consideraban realmente como un «Orfeo redivivo» que, con su música, curaba enfermos y domesticaba fieras salvajes.

Su relación con la astrología no es fácil de descifrar pues, por un lado, escribió obras claramente anti-astrológicas, pero, por el otro –como lo demostró Paul Oskar Kristeller, un importante intérprete de Ficino–, sostuvo hasta su muerte una forma práctica de astrología que podría designarse como filosófico-mágica. También los intereses médicos de Ficino dan testimonio de una semántica astrológica. Como escribe en 1489: «Si te aprieta la vida toma medicamentos certificados por los cielos. |...| Entre un específico escogido sin el subsidio de la astrología |...| y otro aconsejado por las estrellas, la experiencia enseña |...| que hay la misma diferencia que entre el agua y el vino» (según Garin 1981, 93s). Lo que, al igual que muchos de sus contemporáneos, también Ficino rechaza como una actividad indigna, era la simple confección de horóscopos de nacimiento. Pero ese rechazo no le impedía profundizar intensamente en la astrología, tal como puede reconocerse en sus intereses médicos y en su correspondencia. Así, su amigo Juan Cavalcanti critica a Ficino en una carta por su gran temor frente a Saturno y por representarlo con un tenor negativo, cuando, en realidad, Saturno le dio la buena memoria, el don de concentración y el gusto por la *vita contemplativa*, o sea, por la vida de reflexión. Por eso, según Cavalcanti, mejor sería que su amigo escribiese un canto de alabanza a Saturno. Y, de hecho, Ficino compuso poco tiempo después un texto que contribuyó en gran medida a esa interpretación positiva de Saturno como planeta de la *«melancholia generosa»*, designada como cualidad intelectual por excelencia (para un tratamiento más extenso del tema, véase Klibansky et al. 1991, 250ss). Ficino se adhirió a la actitud de Aristóteles, que había designado la melancolía como un singularísimo don divino del hombre pensante, y escribió una obra de tres tomos sobre los síntomas y la terapia del carácter saturnino: *De vita triplici*. En esa obra, Ficino advierte también acerca de la polaridad de los astros, que trae consigo que el hombre sea libre y pueda decidirse también por el lado positivo o negativo de los planetas.

Esta visión de la astrología está inserta en una imagen del cosmos y del hombre que Ficino diseñó de forma estrictamente neoplatónica. Partiendo del principio del pensar global en correspondencias, que une el mundo celeste con el terrestre y el mundo ideal con el material, el filósofo florentino describe un reino de planos jerarquizados cuyas partes aspiran en su conjunto hacia la perfección. En el centro de ese reino de grados se encuentra el alma en su triple figura, a saber, como alma del mundo, como alma de las esferas y como alma humana. El alma humana es un reflejo directo del alma del mundo, o sea, en última instancia, un reflejo de Dios, afirmación que costó a veces a Ficino el reproche de la soberbia. De todos modos, el hombre está relacionado de tres maneras con el cosmos: por su espíritu está en relación con el mundo superior de los espíritus, su alma lo relaciona con el alma del mundo y, por último, su cuerpo pertenece al reino de la naturaleza y, con ello,

al ámbito de la necesidad. El hombre está así firmemente integrado en el orden cósmico.

En este contexto hay que tener en cuenta que, para Ficino, el hombre sólo está sometido al destino y a la Providencia en el plano material-corporal, mientras que, en el plano racional-anímico es libre y capaz de conocimiento. Esta distinción ha de tenerse en cuenta si se quiere entender por qué, en su inconclusa obra *Disputatio contra iudicium astrologorum* [*Disputa contra el juicio de los astrólogos*], Ficino ataca con tanta vehemencia la astrología. En su obra principal, titulada *De vita* [*Sobre la vida*], esboza un cuadro sumamente complejo de las relaciones cósmicas del ser humano. De los planos superiores, más cercanos a lo divino, emanan influencias planetarias hacia los planos inferiores, que se corresponden con exactitud con los primeros. Al mismo tiempo, para Ficino, el mundo entero está animado de innumerables almas que se encuentran en relación recíproca. De allí se sigue una peculiar tensión en el significado de la astrología:

> Ficino niega que el alma dependa de los cuerpos, y por tanto de las estrellas; poblando después todos los cuerpos, el cielo sobre todo, de almas, restaura el nexo del alma con el alma de la estrella y con todas las almas astrales. (Garin 1981, 103)

Sobre el trasfondo de semejante imagen del mundo, que pone todo lo anímico en una misteriosa interrelación, se entiende mejor qué papel desempeñaba la magia para Ficino. En muchos escritos, especialmente en el libro tercero de *De vita*, intitulado «De vita coelitus comparanda» [«Sobre la vida desde la perspectiva de comparación celeste», 1489], trata extensamente los elementos astrológicos de la medicina y la magia. Por una relación de símbolos en mutua correspondencia –plantas, tonos, signos, siglas planetarias, etcétera– que se colocan en talismanes o se acumulan en un ritual, el hombre está en condiciones de ejercer activamente un influjo sobre el entorno anímico y material. El concepto que designa esta aplicación práctica del pensar esotérico en correspondencias es *magia naturalis*. Si todo está entrelazado en una red energética de correspondencias, el hombre que conoce y sabe acerca de tales correspondencias recibe el

poder de intervenir en esa compleja red de corrientes de energía. En este punto se reconoce claramente la afinidad filosófico-cosmológica entre la magia del Renacimiento y los esbozos gnóstico-herméticos de la Antigüedad tardía.

Juan Pico de la Mirándola

Con su posición místico-esotérica, Marsilio Ficino entró en una intensa discusión con otros pensadores de su tiempo. Por influyente que haya sido su *magia naturalis* de cuño astrológico para los siglos siguientes, el esbozo alternativo presentado por Juan Pico de la Mirándola (1463-1494) presentó una interpretación diferente del hombre y del cosmos que puede considerarse incluso como un dato fundamental de la Edad Moderna europea. Cuando, en su impresionante discurso *De dignitate hominis* [*Sobre la dignidad del hombre*], Pico afirma la libertad humana respecto de todas las necesidades del destino y de todos los poderes trascendentes e insiste en que el único que estructura y configura la naturaleza es el hombre, se trata de una ruptura sin precedentes con el orden medieval y de una anticipación de la apropiación del poder por parte del hombre a través del pensar científico, tal como aparece hoy en el debate sobre la bioética. El *individuo* había pasado a constituir el centro del discurso.

Las preguntas se hicieron candentes especialmente con respecto a la astrología. En su polémico escrito titulado *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (*Disputa contra la astrología adivinatoria*), que en la impresión del año 1495 abarca nada menos que trescientas sesenta páginas en folio, Pico desarrolla sobre el trasfondo de su esbozo de la libertad del hombre una fulminante crítica de la astrología. Pero, al igual que en el caso de Ficino, habría que cuidarse de afirmar apresuradamente un carácter inequívoco de su crítica o una separación tajante entre el Pico «temprano», que tenía una orientación místico-cabalística –Pico fue un importante puente de transmisión de la cábala judía al cristianismo– y el Pico «tardío», que, ya purificado y maduro, combate la astrología como superstición.

Antes de entrar a considerar los rasgos fundamentales de esta argumentación será útil echar una ojeada a la biografía de Pico. Al comienzo, Pico fue el celebrado erudito de la Academia platónica de los Médicis en Florencia, pero se vio acosado cuando el papa Inocencio VIII le prohibió un debate público en el que pretendía exponer la compatibilidad de la filosofía platónica con la cábala judía. Así, la influencia de los poderosos de la Iglesia sobre la libertad científica se convirtió ya pronto para él en un hecho atroz. En lo tocante a la crítica a la astrología, es posible que, además, Pico se haya sentido aguijoneado por una profecía formulada por tres astrólogos, entre ellos su adversario Lucio Bellancio, médico de Siena. En la misma, estos astrólogos predecían que Pico no superaría los treinta y tres años. Al morir Pico poco después de la publicación de las *Disputationes*, el 17 de noviembre de 1494, con casi treinta y dos años, muchos coincidieron en que «los astros habían refutado a Pico». También su amigo y aliado en la lucha contra una astrología que esclaviza a los hombres, el monje dominico florentino Jerónimo Savonarola (1452-1498) tuvo un final trágico, pues fue quemado públicamente en la hoguera, en Florencia. Los críticos de la astrología eran también a menudo enemigos de la autoridad eclesiástica, y, mientras que Ficino buscó una síntesis entre cristianismo, platonismo y astrología, Pico y Savonarola, con su insistencia en la libertad humana, cayeron necesariamente en el punto de mira de las autoridades cristianas. La tesis crucial de los escritos de Pico es la caracterización del hombre como *magnum miraculum* [gran milagro] y *copula mundi* [unión o mediación del mundo]. Aquí, el ser humano no es ya una mera parte del mundo, sino el independiente y maravilloso dominador de las realidades. Por eso, su libertad significa al mismo tiempo una ruptura con el todo. Por supuesto, Pico no niega las influencias de los ámbitos astrales sobre las circunstancias terrestres, pero sólo deja en vigencia las causas naturales como, por ejemplo, la acción física del Sol y de la Luna. Con relación a la astrología, pregunta cómo puede existir una causalidad entre principios generales y acontecimientos particulares. Lo que no es causa no puede verse tampoco como signo. Pico distingue también de forma radical entre una explicación racional y el mito, lo que lleva a abrir todos los campos del saber a la razón humana y limpiarlos de los restos de creencias. En ello reside la importancia de sus escritos más allá del siglo XV.

En sus doce *Disputationes* se muestra el planteamiento de Pico en todos sus argumentos particulares, de los cuales mencionaré en lo que sigue los más importantes. Según Pico, la naturaleza tiene que interpretarse conforme a sus propios principios, es decir, según las causas próximas, y no en virtud de leyes generales y empíricamente no verificables, como lo hacen los astrólogos. Mientras que, desde una perspectiva racional, sólo se pueden admitir efectos reales de los astros, los astrólogos operan con cualidades y fuerzas ocultas que están relacionadas con el mero lugar, por ejemplo, con el signo del Zodíaco o con las casas, incluso cuando el Sol y la Luna no aparecen en absoluto. Pero, según Pico en su utilización de las teorías de Nicolás de Cusa, el lugar es una magnitud geométricamente ideal y dependiente del punto de vista, por lo que no corresponde asignarle ninguna determinación física real. Una argumentación análoga utiliza Pico también en otros ámbitos temáticos, desde la relación entre astrología y medicina, pasando por la teoría de las grandes conjunciones y su acción sobre la historia universal, hasta la teoría de las eras, de la «luz» y del «calor». Tomando como ejemplo los horóscopos de nacimiento, explica que no se puede inferir la personalidad a partir del horóscopo y de causas generales, sino sólo a partir de las circunstancias y, con ello, de las causas inmediatas:

> Tú admiras una ciencia perfecta en Aristóteles y yo lo admiro contigo. La causa suya, dices, es el cielo y la configuración estelar bajo la que nació Aristóteles. Yo niego esto: y no tanto por el motivo trivial de que muchos, nacidos bajo la misma estrella, no hayan sido Aristóteles, como porque, además del cielo, bajo el que como causa universal salieron a la luz lo mismo los cerdos de Beocia que los filósofos áticos, hay causas cercanas, propias y peculiares de Aristóteles a las que podemos remitir el singular adelantamiento del mismo [...] Le cayó en suerte un alma buena y no por el cielo; [...] y un cuer-

po [...], que tampoco provino del cielo, sino de sus progenitores [...] El ingenio, que es incorpóreo, no viene de los astros, sino de Dios, lo mismo que el cuerpo le vino de su padre y no del cielo. (Del libro XII de las *Disputationes*, citado según Garin 1981, 124s)

La resonancia posterior de las *Disputationes* fue muy fuerte, no sólo por los puntos de su crítica concreta a la astrología, que no eran nada nuevo, sino por la fundamentación de la elevada posición del hombre frente al mundo y frente a Dios, nunca antes formulada de ese modo, así como por la consecuente liberación de la dignidad humana de esas relaciones, que antes la encerraban a la vez que la aseguraban.

Pedro Pomponazzi

En Padua, baluarte del aristotelismo en la lectura de Avicena, enseñó y trabajó Pedro Pomponazzi (1462-1524), que profundizó intensamente en el pensamiento de Ficino y de Pico y que, en cierto modo, ofreció una tercera posibilidad para encarar los temas de la libertad, la necesidad impuesta por el destino, la ciencia, la magia, la religión y la astrología. También su obra habría de marcar el futuro durante siglos. Pomponazzi coincide con Pico en que sólo las causas naturales pueden servir para explicar fenómenos. Pero, a diferencia de Pico, que con su acentuación de la libertad humana trae en cierto modo una ruptura ontológica entre el mundo y el hombre, Pomponazzi vincula de nuevo al ser humano al acontecer cósmico, aunque no como lo hacía Ficino, o sea, por su participación en el alma del mundo y por el reflejo de las correspondencias. En Pomponazzi, el hombre está completamente encadenado a la determinación y la animalidad, circunstancias que él puede reconocer –y ésa es, precisamente, la tragedia del sabio–, pero de las que no puede escapar. Como Prometeo, el hombre cognoscente está atado a la peña y es torturado por el buitre. La dignidad del hombre estriba sólamente en que sabe de su mortalidad y, a pesar de ello, sigue soñando con la inmortalidad. Con esta radical afirmación, Pomponazzi cuestiona la doctrina de la

inmortalidad del alma así como la existencia de espíritus, que en Ficino había desempeñado un papel muy importante.

Pomponazzi fijó su posición especialmente en dos obras: el tratado *De incantationibus* [*Sobre los encantamientos*] y, después, en el tratado *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* [*Sobre el destino, el libre albedrío y la predestinación*]. En esas obras afirma que, en un cosmos completamente racionalizado, ya no hay lugar para el libre albedrío o para liberarse del plan del destino. Hasta el mismo Dios está vinculado a ese patrón, y los planetas no son indicadores de su voluntad, sino causas directas e inmediatas. La unidad entre el mundo terreno y el celeste significa que el cosmos es una maquinaria, un aparato de relojería que sigue su curso sin que nadie pueda detenerlo. Pomponazzi no niega con ello la justificación de la astrología, por la que se infieren hechos terrenos a partir de signos celestes, pero interpreta la relación entre esos dos planos de forma diferente a los platónicos, pues busca causas naturales y no metafísicas para los acontecimientos terrenos. Por ejemplo, si se observan las manifestaciones paranormales, los milagros o la actuación de «demonios», detrás de estos fenómenos no se esconde para él ningún poder simbólico o misterioso, sino una simple relación causal física (que tal vez no haya sido descubierta todavía) o la capacidad del espíritu del hombre de producir efectos materiales a través de la imaginación y de la tensión psíquica. Según este autor, los médicos y los filósofos pueden hablar mucho acerca de lo que pueden llegar a producir la fe y la imaginación.

En el segundo libro de *De incantationibus*, Pomponazzi presenta una interpretación de la sucesión de las religiones que llegó a convertirse en un escándalo. Lejos de aceptar una interpretación histórico-salvífica del cristianismo que apunte hacia una meta, ve el cambio de la religión inserto en un esquema de ascenso y decadencia que se desarrolla de forma ineluctable. Cuando aparece una nueva religión para reemplazar a una más antigua, se reconoce el hecho en manifestaciones especiales en el cielo, que otorgan a los fundadores de esa religión y a sus primeros seguidores capacidades paranormales. «Las fuerzas dispersas en hierbas y piedras, en seres racionales e irracionales, pueden concentrarse por el don de

Dios y el obrar de inteligencias superiores en esos hombres, de modo que con razón se los considera hijos de Dios». Estas causas «naturales» son las que, para Pomponazzi, habrían llevado a que, al comienzo del cristianismo, la señal de la cruz haya podido producir todavía milagros y curar enfermedades, pero hoy ya no puede hablarse más de eso: «Hoy en día todo se ha enfriado en nuestra fe, ya no hay más milagros que no sean falsos y mentirosos. El final parece estar cerca», a saber, el final de un ciclo en el que el cristianismo ha tenido su período de tiempo. Pomponazzi retoma aquí la teoría del horóscopo fundacional de religiones, que ya era conocido en la Antigüedad y fue utilizado por Plutarco y otros autores. Pero va más allá del mismo y dice que las religiones no son otra cosa que fábulas útiles para dominar al pueblo sencillo. En las palabras de Julio César Vanini, que reproduce la concepción de Pomponazzi en el diálogo 52 de su obra *De admirandis naturae arcanis* [*Sobre los admirables secretos de la naturaleza*]: «Los dioses mueren porque nacieron, aun cuando después vuelvan a resurgir en el ciclo del eterno retorno. Los dioses deben tener su ocaso porque tienen un comienzo». Casi se tiene aquí la impresión de estar escuchando a un precursor de Friedrich Nietzsche.

Ernst Cassirer dijo que Pomponazzi impulsó la Ilustración, «aunque presentada con ropaje escolástico», y que erigió la causalidad astrológica como «condición de la *inteligibilidad de la naturaleza*». «Se afirma el incondicional dominio de los astros sobre todo lo terrestre sólo a fin de mantener en pie el incondicional primado de la razón científica» (Cassirer 1951, 110 y 137s). La astrología, concebida como reproducción de férreas leyes naturales, está en condiciones de liberar a los hombres de la superstición y de la creencia ingenua en milagros. No nos confundamos: en realidad, con semejante «defensa» de la astrología, Pomponazzi asestó un golpe decisivo contra toda astrología concebida de forma mitológica o esotérica, hecho que, en los siglos siguientes, llevaría a una creciente separación entre la astronomía científico-materialista y la astrología de orientación religioso-psicológica.

El resumen precedente debería haber revelado que, entre Ficino, Pico y Pomponazzi, se han tratado temas que tocaban los

cimientos mismos de la religión, la filosofía y la ciencia. Con la radicalidad que caracterizaba a cada uno de ellos a su manera, estos tres eruditos desarrollaron perspectivas que habrían de imprimir su cuño en la cultura europea posterior. Tales perspectivas eran una anticipación de la característica decisiva de aquello que denominamos «Modernidad»: la creciente reflexión del hombre sobre el surgimiento de las propias teorías y, con ello, su relativización crítica y un creciente distanciamiento del hombre respecto del conjunto de la naturaleza y del cosmos, o sea, eso que Anthony Giddens denomina des-localización o «des-inserción» (*disembedding*). De ello no habría que inferir que la crítica de Pico, Pomponazzi y otros haya hecho desaparecer sin más un holismo esotérico como el propagado por Ficino, pero el orden del mundo se había hecho cuestionable, e iba cundiendo una desorientación que exigía nuevas respuestas. En el paradigma de un mundo pasible de ser desentrañado por las ciencias naturales aparecería pronto un modelo que prometía dar esas respuestas. Y, tal como podrá verse, ese hecho no quedó sin efectos en la autocomprensión de la astrología.

Magia naturalis, hermetismo, medicina

Las disciplinas herméticas, que habían experimentado un «renacimiento» en Italia, se hicieron pronto muy populares en el resto de Europa. Aparte de Francia, hacia donde se sintieron atraídos no pocos médicos y astrólogos italianos y cuyo rey Luis XI (1461-1483) estaba muy interesado en las ciencias ocultas, le cupo a la Alemania del tardío siglo XV y temprano siglo XVI el papel de dar nuevos impulsos a la astrología y a las disciplinas relacionadas con ella. En lo tocante a la *magia naturalis* y a la medicina (sobre los principales astrólogos trataré en el apartado siguiente), cabe mencionar especialmente a Agripa de Nettesheim (1486-1535) y a Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), que son ejemplos de la estrecha relación que se dio en la temprana Edad Moderna entre el hermetismo, la filosofía de la naturaleza y la ciencia.

Agripa de Nettesheim

En la agitada vida de Agripa, cuyo nombre era en realidad Enrique Cornelio, puede verse con toda nitidez la relación entre hermetismo y ciencias naturales. Este pensador coloniense se hizo conocido gracias a su obra *De occulta philosophia* [*Sobre la filosofía oculta*], escrita en 1510, obra que, a pesar de la juventud del autor, lo muestra sorprendentemente familiarizado con todas las tradiciones filosófico-herméticas. Agripa distingue allí los tres mundos de la esfera elemental, celestial y divina, a las que corresponden respectivamente el cuerpo, el alma y el espíritu. Aparte de los cuatro elementos terrenos, Agripa describe la *quinta essentia* como una mediadora en el reino estratificado de la naturaleza, una instancia que actúa en lo mineral como principio de plasmación geométrica, en la planta como fuerza vegetativa, en el animal como instinto y sensorialidad y en el hombre como razón. Según Agripa, que en esto se asemeja mucho a Marsilio Ficino, gracias a la magia, el hombre logra unir lo superior con lo inferior y acercarse así a Dios. En analogía con los tres mundos existen también tres tipos de magia, a saber, una magia natural, una sidérea y una divina. En el segundo libro de *De occulta philosophia*, Agripa trata decididamente de la magia sidérea, es decir, la magia astrológica, y confecciona una lista de la jerarquía de los espíritus ordenados según grupos numéricos, menciona sus nombres, caracteres y siglas así como también sus correspondencias en el reino mineral, vegetal y animal. La astrología es aquí en cierto modo una clave simbólica del orden de un mundo concebido de forma holística a la manera neoplatónica.

En una época posterior, Agripa fue saliendo adelante de forma más o menos exitosa como médico, jurista, filósofo, general del imperio y diplomático, y vivió muy de cerca los conflictos de las primeras décadas del siglo XVI, sobre las que trataré más adelante. En ese período se modificó su actitud frente a las ciencias ocultas y, en su gran tratado *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* [*Declamación sobre la incerteza y la vanidad de*

las ciencias y las artes], que escribió en el año 1527 como una suerte de ajuste de cuentas con la ciencia contemporánea, se muestra como un pensador sumamente crítico. A menudo, este cambio de postura fue interpretado como una ruptura con el entusiasmo «juvenil» por la filosofía oculta, pero el juicio sobre este proceso no es tan fácil. Antes bien, habría que hablar de una dialéctica inherente tanto al esoterismo como a la ciencia de la Edad Moderna y que no sólo se manifiesta en Agripa, sino también en científicos mucho más importantes, como Kepler o Newton. En efecto, el punto de ataque de la *Declamatio* no es tanto la astrología o la magia, sino la ciencia en general. Ya en el primer capítulo, titulado «Sobre las ciencias en su conjunto», Agripa no deja duda alguna respecto de su aversión contra la suposición de que la ciencia fuese a llevar a los hombres más cerca de lo divino. Por el contrario, él quiere «ver ese asunto totalmente a la inversa y con otros ojos, y no ensalzar las ciencias con alabanzas, sino rebajarlas en buena parte con desprecio». Para Agripa, no es la ciencia, sino la buena voluntad la que une a los hombres con Dios. «Además», prosigue Agripa, «todas las artes y ciencias no son otra cosa que estatutos humanos y pensamientos imaginarios de los hombres, tan perjudiciales como útiles, tan venenosos como saludables, tan buenos como malos, pero nunca perfectos, sino siempre dudosos y llenos de todo error y disputa.»

En el fondo, la argumentación apunta a que nunca es posible alcanzar la certeza en un procedimiento científico, y que todas las afirmaciones en ese sentido incurren en una grotesca presunción. Agripa aplica después ese mismo reproche a la astrología, pues ésta pretende predecir los acontecimientos terrestres a partir de los movimientos de los astros. En el capítulo 13, titulado «Sobre la adivinación a partir de figuras astronómicas», Agripa confiesa:

> Sobre este arte han escrito hace mucho tiempo Haies, y, de entre los autores más recientes, Gerardo de Cremona, Bartolomé de Parma y Tundino. Yo mismo he escrito sobre este arte, por cierto de forma muy diferente, aunque con igual superstición y engaño, o bien, si queréis, mintiendo por completo.

Los argumentos contra la astrología que presenta después, en el capítulo 31, titulado «Sobre el arte de la adivinación», están influidos esencialmente por Pico de la Mirándola, a quien Agripa menciona expresamente. A través de la afirmación de que el destino humano está predeterminado por los astros, la astrología socava según Agripa no sólo la libertad del hombre, sin la cual no hay actuar ético que tenga sentido, sino también la religión en su conjunto. Además, Agripa presenta la historia entera de la astrología para documentar las contradicciones en la interpretación de los astros. En esta presentación se pone de manifiesto que Agripa no sólo conoce las diferentes tradiciones de la Antigüedad, sino también su continuación en la astrología musulmana, los muy divergentes cálculos de las casas, la teoría de las grandes conjunciones, etcétera.

A partir de todo eso, Agripa llega a la conclusión de que la astrología, como la ciencia en general, no es otra cosa que charlatanería e inseguridad, sin ningún derecho a constituir un conocimiento válido. Sin embargo, no todos extrajeron tales conclusiones de los tratados de Pico. Otros estudiosos, en cambio, entre ellos el sobrino de Pico, Juan Francisco, procuraron describir condiciones bajo las cuales fuese posible la predicción y el conocimiento sobre la base de la astrología. Un proyecto semejante tuvieron también astrónomos como Kepler, por lo que se puede reconocer que, en su relativismo, Agripa representó una posición realmente extrema.

Paracelso

Llegamos así a Paracelso, uno de los más grandes médicos y filósofos de la naturaleza del Renacimiento alemán. Sus concepciones alquímicas y mágicas, que legó a la posteridad en una obra gigantesca, están escritas en un espíritu que recuerda en muchos pasajes a Marsilio Ficino, pero que está orientado sobre todo hacia la medicina (acerca de toda esta temática véase Müller-Jahncke 1985). También Paracelso parte de la división tripartita y del paralelismo entre microcosmos y macrocosmos de los herméticos. La sustancia primera sin forma (*iliastrum*) está ordenada de acuerdo a tres principios que Paracelso designa, a la manera de la alquimia, como sal, sulfuro y mercurio. Lo que para Agripa es la *quinta essentia*, Paracelso lo considera una fuerza organizadora y configuradora (el *archaeus*, arqueo), que opera sobre los tres reinos de la naturaleza. Para que las fuerzas astrales puedan desarrollar su influjo en el ser humano, el cuerpo astral o sidéreo –una suerte de «aura»– del hombre atrae las correspondientes fuerzas como un imán y entra en una interacción con los planetas.

Según sostiene Paracelso, esta relación no es meramente causal, como si los planetas suscitaran enfermedades o características individuales. Antes bien, el cuerpo humano y el cosmos deben verse como una unidad en la que ambos se reflejan mutuamente. En el segundo tratado de su libro titulado *Paragranum* dice, por eso: «En el hombre se encuentran el Sol y la Luna y todos los planetas; de igual modo están en él todas las estrellas y el caos entero». Para diagnosticar y tratar enfermedades son necesarios exactos conocimientos astrológicos, tal como Paracelso constata, con su inimitable forma de expresarse:

> Todos los planetas tienen en el hombre el mismo aspecto, la misma signatura y sus hijos, y el cielo es su padre. En efecto: el hombre está hecho según el cielo y la tierra, pues está hecho a partir de ellos. [...] Esto debe saberlo el médico cuando quiera hablar sobre el fundamento de la medicina. Si no lo hiciera, no es más que un timador y administra medicinas como un campesino, que coloca una coloquíntida en el vino y cura con él a todo el mundo.

Pero no basta con conocer solamente las correspondencias entre el plano corporal y el astral. El médico debe saber asimismo con precisión en qué momento es apropiada una medicina y cómo ha de interpretarse el curso de la enfermedad en relación con los movimientos de los planetas. Puede ser, entonces, que un medicamento actúe en un momento determinado y que no lo haga en otro momento, circunstancia que, según Paracelso, perdían totalmente de vista la mayoría de los médicos de su tiempo, con su ingenua fijación en lo empírico y en la reiteración de los intentos.

La influencia posterior de Paracelso fue enorme. Él estableció una medicina holística que iba más allá de un puro patrón de correspondencias entre planetas y partes del cuerpo, y que estaba inserto en un modelo integral de tenor filosófico-natural y esotérico. Todavía hoy recurren a sus obras los métodos de medicina alternativa, como la homeopatía y la medicina alquímica (espagírica).

En Agripa y Paracelso puede verse en general cómo la astrología fue introducida en los enfrentamientos del temprano siglo XVI, que giraron en torno a nuevas descripciones de lo que es la ciencia, a la libertad del hombre y a su inserción en un sistema cósmico total. *Magia naturalis*, neoplatonismo, hermetismo, medicina y esoterismo fueron discursos en los que se decidió la posición moderna del hombre ante el mundo.

3.
ASTRÓLOGOS PROFESIONALES Y PROFESORES UNIVERSITARIOS

Tras la precedente descripción del trasfondo conceptual queremos considerar ahora el trabajo práctico de los astrólogos del Renacimiento. A diferencia de lo que sucedía todavía en la Edad Media, la astrología de los siglos XV y XVI se fue convirtiendo cada vez más en un asunto de interés público. Los astrólogos trabajaban como asesores de personas privadas (mayormente de la capa social más alta) y fundaban sus predicciones en un profundo estudio empírico de horóscopos particulares. Además, tenían una importante tarea en el discurso político de aquel tiempo turbulento, y presentaban informes sobre desarrollos históricos y procesos políticos, y, una vez que Lutero había llamado a la Reforma, desempeñaron asimismo un papel considerable en los enfrentamientos religiosos.

El instrumental astrológico

Antes de entrar en la consideración de algunas de las figuras centrales de aquel tiempo quisiera decir todavía unas palabras acerca de la mejora experimentada en el Renacimiento por la metodología astrológica. La astrología «clásica» o «académica», como se la comenzó a llamar a menudo en los albores de la Modernidad, se basó esencialmente en los dos pilares de Ptolomeo y la astrología árabe, cuyo desarrollo se continuó con ayuda de nuevas técnicas. Muchos astrólogos redactaron sus manuales como comentarios al *Tetrabiblos* de Ptolomeo, entre ellos Valla (1502), Pontano (1503), Schoener (1529), Camerario (1535), Cardano (1553), Melanchthon (1553) Garceo (1529) y Juntino (1580). El sistema de Abú Mashar halló reiterada recepción, a la vez que Naibod y otros contribuyeron a la difusión de las doctrinas de Alí Ben Ragel y de Alcabicio. Scaliger editó a Manilio y Pruckner a Firmico (1583), lo que impulsó aún más el conocimiento de la astrología helenística, en especial gracias a la imprenta.

Mientras que los aspectos fundamentales de interpretación no sufrieron casi ninguna modificación, el asunto tuvo un cariz diferente en el aspecto técnico. El álgebra y la trigonometría habían hecho grandes avances en el Renacimiento, y a ello se agregó una mejora de los métodos de dirección para establecer nuevos sistemas de casas. El cálculo de las casas intermedias, presentado por Regiomontano (Juan Müller, 1436-1476), se convertiría pronto en el estándar de la mayoría de los astrólogos. El invento de los logaritmos (1619) significó una mejora adicional, que Kepler y Cavalieri supieron aprovechar para la astrología.

Es posible imaginarse que el ejercicio de una astrología de alto nivel exigía de los expertos un saber considerable. Para simplificar los cálculos, de creciente complicación, comenzaron a publicarse cada vez más ediciones de tablas, que mejoraban las tablas medievales y las aplicaban a ámbitos nuevos. Se distinguía entre tablas del primer movimiento y tablas del segundo movimiento.

Las primeras versaban sobre el giro diario de los signos zodiacales, o sea, sus salidas, ocasos y culminaciones, datos que se necesitaban para el cálculo de las direcciones. Las tablas del segundo movimiento contenían el movimiento propio de los planetas en el Zodíaco. Las tablas conocidas desde hacía más tiempo –por ejemplo, las Alfonsinas– fueron ampliadas e impresas en gran número como efemérides anuales. Las primeras efemérides, que habían sido editadas por Regiomontano para los años 1474 a 1505, sirvieron a Colón y a Vasco de Gama para orientarse en alta mar. A menudo, las efemérides fueron concebidas como anuarios, y contenían interpretaciones. Esos almanaques alcanzaron ediciones de más de cien mil ejemplares (en el apartado 4 volveré sobre el particular).

Para los astrólogos prácticos fueron de un valor inestimable las tablas de direcciones y casas, de las cuales las primeras habían sido publicadas por vez primera también por Regiomontano en 1467 con el título de *Tabulae directionum*. Las tablas de las casas tenían la ventaja de que permitían leer directamente de su contenido las culminaciones de las casas para una determinada latitud –en la mayoría de los casos según Regiomontano, más adelante también según Plácido– sin tener que hacer uno mismo el cálculo. Todo eso condujo a que la astrología dejara de estar restringida a las salas de estudio de unos pocos expertos y pasara a convertirse en un asunto de debate público; y no sólo a que muchos que no dominaban las complicadas vías de cálculo pudieran actuar en la interpretación astrológica, sino también a que, por la difusión de las interpretaciones mediante la imprenta, determinadas interpretaciones fueran vastamente discutidas –un ejemplo célebre es el horóscopo de Martín Lutero– y se desarrollara un tratamiento de temas astrológicos que contribuyó esencialmente a un diagnóstico del presente.

El trabajo de los astrólogos de aquel tiempo puede dividirse en dos ámbitos: el privado y el público. En lo que sigue quisiera tratar cada uno de esos ámbitos por separado.

Práctica de asesoría y estudios psicológicos: Jerónimo Cardano

En 1575, un año antes de su muerte, Jerónimo Cardano (1501-1576), astrólogo, filósofo de la naturaleza, matemático y médico ya entonces célebre en toda Europa, escribió su autobiografía titulada *De vita propria* [*Sobre la propia vida*]. Hacía cinco años que este estudioso, oriundo de Pavía, se encontraba en Roma, desde que, en 1570, la Inquisición lo había puesto durante varios meses bajo arresto domiciliario en Bolonia por herejía y prácticas de ocultismo. Cardano comienza la narración de su vida (en el capítulo segundo) con las siguientes palabras:

> Vine al mundo en 1501, el 24 de setiembre, después de que, según se me ha hecho saber, se utilizaran sin éxito medios abortivos. [...] Como el Sol y los dos astros portadores de perdición, así como también Venus y Mercurio, estaban justamente en el signo masculino del Zodíaco, mi cuerpo conservó una figura humana normal. Y como Júpiter se encontraba en el lugar del horóscopo [es decir, en el Ascendente] y Venus era regente de toda la constelación, no resulté lesionado en ninguna parte a no ser en los órganos sexuales, de modo que, desde los veintiún hasta los treinta y un años, no pude tener relaciones con mujeres, lamentando a menudo mi triste destino y envidiando a todos los demás por su sino más dichoso. Y a pesar de que, como ya he dicho, Venus dominaba toda la constelación y Júpiter estaba en la línea de mi horóscopo, tuve una suerte poco favorable: recibí una lengua pesada y tartamuda y, además, una inclinación intelectual, que, como dice Ptolomeo, conservó el punto medio entre un modo de ser frío y reflexivo y una naturaleza harpocrática, a saber, un don visionario inconsciente e irresistible.

A pesar de que Cardano podía recurrir a modelos de la Antigüedad para plasmar su vida en una autobiografía, sorprende la franqueza con la que documenta sus carencias y debilidades. Más adelante describirá también su afán de venganza, su iracundia y su

afición al juego, características que interpreta sobre el trasfondo de determinadas signaturas astrológicas. Podría decirse que su propia persona era su principal objeto de investigación para estudios astrológicos. No es de extrañar, pues, que *De vita propria* haya sido leído con avidez por los contemporáneos y haya parecido a las generaciones posteriores –desde Goethe hasta Jacob Burckhardt– como *la* autobiografía del Renacimiento sin más. Su vida fue interesante no sólo porque, a pesar de los muchos éxitos, fue sacudida una y otra vez por golpes del destino, sino también porque Cardano estaba perfectamente al tanto de las discusiones de su tiempo y escribió comentarios sobre muchos horóscopos de importantes personalidades. Especial celebridad alcanzó su enfrentamiento con Julio César Scaliger, que, en su «comentario» titulado *Exercitationes* [*Ejercicios*], de más de novecientas páginas, criticó durísimamente la obra *De subtilitate* [*Sobre la sutileza*], de Cardano, hecho que deparó a ambos libros aún más lectores.

Cardano es un buen ejemplo de cómo los astrólogos del Renacimiento, en una situación marcada por la competencia mutua y el peligro proveniente de la Iglesia, se abrían camino y se ganaban el sustento con ayuda de la astrología (véase al respecto el excelente estudio de Anthony Grafton 1999). Cardano y muchos de sus colegas tenían un considerable número de clientes de ambos sexos que requerían regularmente sus servicios, y de un modo que se asemeja mucho a las prácticas modernas de asesoría o *counseling*. Primero, se trataba de averiguar la impronta personal fundamental a través de una interpretación del horóscopo de nacimiento, proceso en el que revestían particular interés las cuestiones relativas a la carrera, las circunstancias de la vida privada (matrimonio e hijos) y la salud (enfermedad y duración de la vida). Por medio de técnicas de pronóstico –direcciones y progresiones, pero también tránsitos–, el astrólogo debía dar informaciones sobre el curso temporal de esas constituciones, o sea, sobre el momento, la duración y la terapia de enfermedades, sobre fechas «favorables» para decisiones privadas o comerciales, etcétera.

Lo fascinante en Jerónimo Cardano es que da cuenta de forma extensa sobre las dificultades de la práctica de la interpretación

astrológica. Advierte expresamente contra predicciones demasiado simples, como las hacían en todas partes astrólogos menos eruditos. Tales astrólogos no cumplían para Cardano las exigencias que debía cumplir la corporación astrológica, pues ponían muy poco esfuerzo en la atención de todos los factores que debían tenerse en cuenta, si es que acaso dominaban las técnicas correspondientes. Pero incluso si se contaba con las bases matemáticas necesarias, todo dependía para Cardano de la aptitud caracterológica del astrólogo para manejar de forma responsable sus conocimientos. En su manual titulado *Libelli duo*, publicado en 1543, Cardano insiste, ya en la dedicatoria, en que

> todo aquel que disponga del saber presentado apretadamente en este opúsculo, pero que, a pesar de ello, no sea capaz de reconocer las cosas futuras, tampoco lo alcanzará con mucha más lectura. Pues, como el arte es infinito, no se lo puede enseñar como un sistema completo, sino sólo formando la capacidad de juicio.

Según Cardano, los manuales con recetas simples para la interpretación de determinadas signaturas no conducen a la meta. Consecuentemente, no describe la astrología como una disciplina matemática sino *hermenéutica*, que necesita una comprobación constante sobre la base de la vida real, conocimientos psicológicos y la modestia del astrólogo. Por eso, Cardano da mucha importancia a una investigación precisa de horóscopos de ejemplo. Su vasta colección de horóscopos fue la primera que se publicó de forma impresa, enriqueciendo así esencialmente el diálogo astrológico del Renacimiento.

Recurriendo a modelos de la Antigüedad, Cardano confeccionó un perfil preciso de las exigencias que debían imponerse a los astrólogos profesionales. En su edición del *Tetrabiblos* de Ptolomeo (publicada sólo en 1578), son nueve los puntos que hay que tener en cuenta para tener éxito: el astrólogo ideal sólo comienza con la interpretación una vez que domina todas las técnicas y las ha probado ampliamente en sí mismo; debe liberarse de sentimientos que puedan influir en su afirmación; no debe interesarse por preguntas triviales ni formular pronósticos públicos; no debe hacer

sus predicciones para alguien que sólo quiera ponerlo a prueba, que no conoce con exactitud su hora de nacimiento o que paga un honorario demasiado bajo; debe formular su afirmación sólo una vez que controle todas las técnicas y haya incorporado ampliamente las circunstancias particulares de vida del cliente (estado social, edad, formación, situación familiar); nunca debe interpretar el horóscopo de un desconocido, de un malhechor o de un tirano; debe exponer su pronóstico sólo al cliente, y de forma breve y concisa, sin digresiones largas y oscuras; no debe ocultar a un gobernante la amenaza de acontecimientos muy desgraciados, pero nunca debería afirmar que tendrán lugar con toda seguridad; finalmente, a toda predicción debe agregar que ésta sólo se verificará bajo la condición de que el cliente no se exponga temerariamente a peligros que puedan amenazar a todos sin distinción. Cardano concluye sus recomendaciones con la siguiente apelación: «El astrólogo mismo debe ser un hombre prudente, amigable, que sepa elegir sus palabras, esté vestido de forma elegante y con buen gusto, sea serio, leal y honrado, y ejemplar en todo sentido» (Ptolomeo, *Quadripartitum*, edición de Cardano, 1578, 715; véase Grafton 1999, 37-41).

Por supuesto, se trata del prototipo de un erudito, al que él mismo no siempre correspondía, como el propio Cardano confiesa una y otra vez. Pero si se observan con más detalle las exigencias que plantea, éstas orientan de forma muy precisa acerca de la precaria y muchas veces peligrosa situación de los astrólogos en un ámbito social público. Al mismo tiempo, documentan que, a los ojos de Cardano, muchos colegas actuaban de forma irresponsable, salían a vender apresuradamente sus pronósticos y, de ese modo, perjudicaban a toda la corporación y, por supuesto, a sí mismos.

La astrología era un mercado disputado, y la publicación de libros y pequeños tratados se convirtió crecientemente en un instrumento para perfilarse. Muchos eran los astrólogos que, en la primera mitad del siglo XVI, trabajaban como Jerónimo Cardano, aunque con desigual éxito. Entre los más célebres se cuentan, en Italia, Lucas Gaurico (1476-1558) y su discípulo Julio César Scaliger (1484-1558); en Francia, Nostradamus (Michel Notredame, 1503-1566), Antonio Mizauld (1510-1578) y Francisco Giuntini (Juntino, 1522-hacia 1580 / 1590); por último, en los países alemanes, Jorge Peurbach (1433-1491), Regiomontano (1436-1476), Juan Lichtenberger (hacia 1450-1503), Juan Stöffler (1452-1531), Juan Schoener (1477-1547), Jorge von Tannstetter (1482-1535), Felipe Melanchthon (1497-1560), José Gruenpeck (hacia 1473-1532), Juan Carion (1499-1537) y Enrique Rantzau (1526-1599; sobre Rantzau véase actualmente Oestmann 2003).

Diagnósticos políticos e históricos

En un tiempo política, militar, científica y religiosamente tan turbulento como lo fue el siglo XVI no es de extrañar que las interpretaciones astrológicas hayan desempeñado un papel importante en la política pública. Ya desde hacía doscientos años, la astrología había sido materia obligatoria en universidades con facultad de medicina, y entre las tareas de los profesores –por ejemplo, en Bolonia–, estaba el presentar regularmente informes sobre acontecimientos del año siguiente, desde el campo meteorológico, pasando por las enfermedades que podían esperarse, hasta las cuestiones militares. Tales pronósticos de corto plazo, que también solían presentar los astrólogos de palacio en Francia, interpretaban constelaciones llamativas y acumulaciones de planetas (los así llamados *stellium*), así como también, aunque obviamente *post factum*, apariciones de cometas. Un género particular estaba formado por calendarios y efemérides fácilmente comprensibles, que, como llevaban adjunta una explicación y aparecían en las lenguas vernáculas, eran frecuentemente consultados también por legos.

Los grandes ciclos de la historia

La teoría de las grandes conjunciones de los planetas Júpiter y Saturno, que Abú Mashar había desarrollado a partir de la tradición de la Antigüedad, fue intensamente aplicada y utilizada, no raras veces en combinación con otras técnicas, para situar acontecimientos

actuales en el contexto de procesos y «ciclos» de duración más prolongada. Las interpretaciones obtenidas de esa manera fueron a menudo relacionadas con profecías cristianas. Así, el monje agustino y posterior párroco luterano Miguel Stifel (1486-1567), calculó en su «Opúsculo de cálculo sobre el Fin de Cristo» que el momento de la «Revelación del Señor» debía esperarse «el 19 de octubre de 1533 a las 8 horas». Este pronóstico inquietó tanto a la opinión pública, que acababa de salir bien parada del «diluvio» de 1524 (véase el apartado siguiente), que el príncipe elector Federico el Sabio hizo encarcelar por un tiempo al autor de la predicción.

El célebre abad Tritemio de Sponheim dedicó en 1534 al emperador Carlos V un tratado «Sobre los siete espíritus que gobiernan el mundo según el designio de Dios». En esa obra, el autor expone que siete inteligencias celestes, que corresponden a los siete planetas, rigen cada una de ellas 354 1/4 años, o sea, un período análogo al año lunar de 354 1/4 días. Tritemio había contado e interpretado desde Adán hasta ese momento veinte órdenes: el vigésimo de estos últimos iba desde 1525 hasta 1819 e iba a estar bajo la regencia del arcángel san Miguel y del Sol. Este tipo de interpretaciones de la historia tenían una larga tradición, pero, en el siglo XVI, y en especial sobre el trasfondo de la división en el seno de la Iglesia, experimentaron un enorme impulso.

Nostradamus

En ese tiempo vivió también Nostradamus, aquel tan célebre como discutido astrólogo que relacionó la teoría de las grandes conjunciones y otras técnicas astrológicas con una mirada visionaria hacia el futuro. La investigación moderna parte de la base de que Nostradamus desarrolló una particular capacidad no tanto en su dominio de la astrología –cometía errores tan gruesos en el cálculo del horóscopo que sus clientes y colegas se reían de él– como en la promoción de su persona (Brind d'Amour 1993). Nostradamus resumió sus profecías en cuartetas, de las cuales cien formaban una centuria, que a partir de 1555 tuvieron varias ediciones y produjeron gran sensación. Así, se resumió *post factum* la siguiente sombría profecía en torno a la muerte de Enrique II de Francia (1559): «El león joven derrotará al viejo / en singular combate en el campo de batalla; / vaciará sus ojos en su jaula de ojo, / dos heridas en una, para sufrir una muerte cruel». No obstante, que Enrique iba a morir después de un duelo de una herida sangrante en un ojo había sido predicho ya por el astrólogo, profesor y obispo Lucas Gaurico, de quien es posible que Nostradamus lo haya tomado hábilmente. Pero también Nostradamus ha sido falseado una y otra vez hasta el día de hoy, pues sus «pronósticos» son tan carentes de concreción que se prestan fácilmente para aplicarlos a cualquier acontecimiento.

La aplicación de técnicas astrológicas a cuestiones de orden político e histórico así como la instrumentalización de ese tipo de interpretaciones por parte de los que tienen el poder es algo que, como hemos visto una y otra vez, ha sido desde el comienzo una de las funciones más importantes de la astrología. Lo que se agregó en el Renacimiento fue la enorme difusión y popularización de estas interpretaciones históricas. Ahora quisiera presentar esto mismo utilizando como ejemplo las expectativas escatológicas de comienzos del siglo XVI, en las que las técnicas astrológicas, los desórdenes políticos y los apocalipsis cristianos formaron una *mélange* muy peculiar, que no habría podido surgir sin una masiva presión ejercida a través de los panfletos.

4.
EL PRIMER ACONTECIMIENTO MEDIÁTICO MASIVO DE LOS TIEMPOS MODERNOS

Ya al comienzo del siglo XV, se produjo en Europa una modificación del procesamiento mediático de los temas astrológicos, pues, al menos en el suroeste alemán, grabados de poco valor comenzaron a reemplazar los costosos volúmenes de lujo de la cultura cortesana (Blume 2000, 164-169). Calendarios, pronósticos anuales e interpretaciones históricas, que estaban escritos en lengua vernácula y se hacían comprensibles para el gran público mediante el agregado de imágenes, dejaron de esa manera los escritorios de los estudiosos y fueron a parar a los estantes de las librerías de comerciantes, artesanos y legos.

El almanaque de Juan Stoeffler

Antes he advertido ya que, hacia finales del siglo XV, se estableció el género de las efemérides comentadas. Junto a los calendarios de Regiomontano se citó con gran frecuencia otra tabla, publicada en 1499 por el astrónomo Juan Stoeffler, de Tubinga, y su colega Jacobo Pflaum, de Ulm, con el título de *Almanach nova*. Stoeffler preparó una tabla geográfica con indicaciones de longitudes y latitudes de diferentes lugares de Europa, que se utilizaron para la corrección cronológica en caso de utilizarse el almanaque fuera de Ulm y para el uso de tablas domésticas. Estas prácticas tablas, junto con las introducciones y comentarios, eran tan populares que, entre los años 1499 y 1559, se reeditaron trece veces, a pesar de que exigían un alto nivel de técnica gráfica. Bajo el año 1524 se encontraba el siguiente pronóstico:

> [En el año 1524] no tendremos ningún eclipse de Sol ni de Luna [sí se había anunciado un eclipse para el año 1523]. Pero en el curso del año se producirán algunas configuraciones planetarias muy sorprendentes. Así, en febrero habrá veinte conjunciones de pequeña, mediana y gran importancia. Dieciséis de ellas tendrán lugar en un signo acuoso. Señalarán cambios, transformaciones y revoluciones a las que estará sometido el mundo entero, todas las regiones, reinos, provincias, estados, estamentos, todos los animales del campo y del mar, y todas las criaturas de la Tierra, transformaciones como no las conocemos en todos los siglos antes de nuestro tiempo, ni de los libros de los historiadores ni de lo transmitido por nuestros ancestros.

Stoeffler concluye su sombrío pronóstico astrológico con las siguientes palabras: «¡Así pues, levantad vuestras cabezas, vosotros los buenos cristianos!» (*Almanach nova plurimis annis venturis inservientia*, Venecia 1502, 2ro). En esta obra se insinúa ya algo que en las décadas siguientes se convertirá crecientemente en tema de debate público: el ensamble de dos líneas diferentes de tradición, a saber, la religioso-escatológica y la astrológica, en un escenario específico del fin del mundo. Si se considera primero la línea religiosa, ésta se halla formada por pronósticos judeo-cristianos, pero también helenísticos de la Antigüedad tardía (téngase en cuenta la gran difusión de los oráculos sibilinos). Además de los sibilinos, se contaban entre los importantes portadores de las profecías autores como Joaquín de Fiore, el Pseudo-Metodio, Brígida de Suecia y –ya entonces– Hildegarda de Bingen. Por regla general, desde la parte cristiana se activaban aquí las profecías bíblicas así como el Apocalipsis de Juan, especialmente la predicción de la aparición del Anticristo.

El cambio radical experimentado en Europa después del paso hacia el siglo XVI pareció confirmar esas expectativas escatológicas: los turcos, en su avance sobre Europa, fueron estilizados como encarnación del Anticristo, la batalla en torno a Viena pasó a representar una reiteración paradigmática de la batalla de Alejandro en Issos, que también había traído consigo un cambio de época. Esta reiteración en el presente de cambios de época del pasado fue descrita de forma plástica por Reinhart Koselleck utilizando el ejem-

plo de la obra del pintor Alberto Altdorfer titulada «La Batalla de Alejandro en Issos», del año 1528. Altdorfer estaba relacionado con el astrólogo Grünpeck y participaba por eso en los diálogos astrológicos de aquel tiempo. Según Koselleck, «la batalla de Alejandro era atemporal, como preludio, como figura o tipo de la lucha final entre Cristo y el Anticristo; los que les acompañan en la lucha eran todos ellos contemporáneos de los que vivían a la expectativa del juicio final» (Koselleck 1993, 24). También Lutero tuvo una opinión decidida sobre ese tema casi se diría pre-moderno del «choque de civilizaciones». En sus charlas de sobremesa dice el Reformador: «Cuando echemos a los turcos, la profecía de Daniel se habrá consumado, entonces el último día estará ciertamente ante la puerta» (*Tischreden* | *Charlas de sobremesa*|, WA, 678, citado según Koselleck 1993, 24s).

El pronóstico de diluvio para el año 1524

Hermenéutica del fin del mundo

Naturalmente, la Reforma contribuyó a estimular la fe en la inauguración de los tiempos escatológicos. Esa tendencia, que flotaba en el ambiente en la población europea, se vio reforzada además por la muerte del emperador Maximiliano I en 1519 y por las luchas entre los Habsburgo y Francia, por no mencionar siquiera la amenaza de enfermedades mortales que se extendían por todas partes, como la sífilis y la peste. Así, el terreno estaba preparado para todo tipo de constataciones e interpretaciones radicales del futuro. Sebastián Brant, humanista estrasburgués, expresa concisamente en 1520, poco antes de su muerte, lo que todo el mundo pensaba:

> Que todo el mundo preste atención
> [pues], cuando se cuente el año 1524,
> habrá un caos y un horror tan grandes,
> como si el mundo se acabara.
> ¡Dios ayude a la santa Cristiandad!

> ¡Oh, clérigos!, escuchad lo que se os dice
> para que no seáis eliminados o dispersados.
> Conceda Dios que no haya un diluvio
> que sumerja la Tierra entera,
> o que los paganos no se extiendan entre los cristianos
> y lleguen incluso a corromper a la Cristiandad.
> (Citado según Talkenberger 1990, 182)

El dato astrológico de que, en 1524, tendría lugar una acumulación de planetas en signos acuosos, así como la doctrina de los ciclos planetarios, se habían asociado ya de forma definitiva con expectativas escatológicas de signo cristiano. Anthony Grafton constata: «La teoría de las grandes conjunciones ofrecía un esquema simple y fácilmente aplicable para interpretar acontecimientos actuales y predecir el futuro. Ella contribuyó en gran medida a que la astrología se transformara en una "hermenéutica del fin del mundo"» (Grafton 1999, 75). En Alemania fueron los estudiosos Juan Lichtenberger y el ya mencionado José Grünpeck los que tomaron escenarios cristianos y los trasladaron a juegos de lenguaje astrológico (véase Talkenberger 1990, 55-144; véase, además, Van den Broecke 2000, 127-192).

El pronóstico de Juan Carion

Quisiera presentar ahora en un ejemplo cómo se realizaba ese tipo de interpretaciones. Se trata de la célebre *Prognosticatio* de Juan Carion, aparecida en 1521 (véase ilustración 7). En ella se toma la conjunción de muchos planetas de la siguiente manera: «*Prognosticatio* y explicación del gran diluvio / también de otros estremecedores efectos. Como se dan después del nacimiento de Cristo, nuestro querido Señor, / en el año mil quinientos veinticuatro». El título lleva adjuntas a modo de ilustración tres imágenes que subrayan la interpretación e incrementan el impacto en el lector. Arriba a la izquierda se ven los drásticos efectos del diluvio cuando se abren de algún modo las «esclusas del cielo». A la derecha se encuentra el número 1521 así como la representación de una estrella que

anuncia la próxima desgracia. Esa estrella es el cometa que se vio el año 1521. En otros casos podían ser asimismo manifestaciones espectaculares de luz, como la que se dio sobre Viena en el año 1520, interpretada como indicación de desgracia. En la imagen de abajo se expresa la correspondencia entre las diferentes estrellas que participaban de la gran conjunción y la realidad político-social-religiosa. El emperador, con el símbolo del Sol a su lado, se tapa el rostro con la mano; el papa y el obispo, reconocibles en el símbolo de Júpiter, son duramente acosados por un caballero, caracterizado a su vez por el símbolo de Marte. Sólo el campesino con la espada en alto carece de símbolo astrológico. Warburg sospecha que el artista se imaginaba a Saturno como representante del campesinado (Warburg 1998 [1920], 510).

Estas asignaciones permiten reconocer sin dificultad que los patrones generales de interpretación astrológica –por ejemplo, Marte como fuerza bélica– debían de haber arraigado en el medio cultural concreto antes de que pudiese surgir un juego del lenguaje compartido por todos. De ese modo se da que, a pesar de la constancia sin par de las metáforas astrológicas a lo largo de los milenios, la formulación concreta en los contextos mundanos sufriese fuertes oscilaciones. Como es obvio, en un entorno cristiano se adaptaron primero de forma muy determinada las caracterizaciones neutrales de las fuerzas planetarias, pues se identificó, por ejemplo, al Papa con Júpiter como el sumo bien, lo que, por lo demás, los astrólogos protestantes no siempre veían de esa manera (véase más abajo, capítulo VI.1).

La catástrofe se convierte en fenómeno masivo

Hasta ahora me he limitado a señalar cómo el encuentro entre cristianismo y astrología desarrolló efectos sinergéticos –como se los encuentra, por cierto, siempre en la historia de la astrología– que desembocaron en una semántica totalmente propia. Pero sólo pudo llegar a darse una histeria de vastas dimensiones cuando este tipo de pronósticos se hicieron masivamente populares también en los círculos que no sabían latín. La imprenta representa así un punto

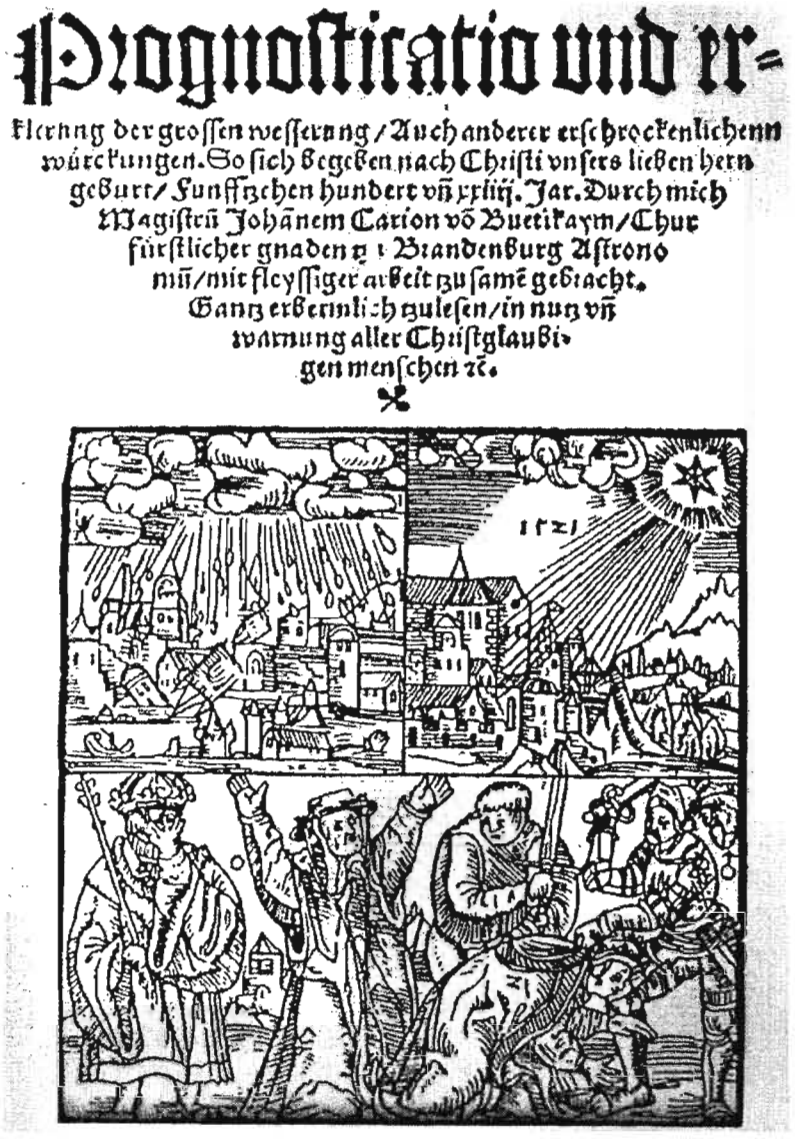

Prognosticatio vnd er-
klerung der grossen wesserung / Auch anderer erschrockenlichenn würckungen. So sich begeben nach Christi vnsers lieben herrn geburt / Funffzehen hundert vñ xxiiij. Jar. Durch mich Magistrū Johānem Carion vō Buetikaym / Chur fürstlicher gnaden z. Brandenburg Astrono mū / mit fleyssiger arbeit tzu samē gebracht. Gantz erbermlich tzuleſen / in nutz vñ warnung aller Christglaubi-gen menschen zc.
1521

Ilustración 7: Portada de la *Prognosticatio* de Juan Carion (1521). El texto con el anuncio del diluvio fue completado con ilustraciones que presentan drásticamente las consecuencias que tendrá el fenómeno para el clero, los campesinos y los miembros de la nobleza caballeresca.

de inflexión decisivo en la efectividad de las profecías astrológicas y cristianas. Paola Zambelli y, siguiéndola, Anthony Grafton, hablan en este contexto del *primer gran acontecimiento mediático de la Modernidad* (Zambelli 1986; Grafton 1999, 96). Hans-Joachim Köhler llega al mismo resultado partiendo del estudio de panfletos de aquella época y habla del panfleto como medio de comunicación de masas. Para entenderlo hay que tener en cuenta las siguientes cifras: entre 1501 y 1530 se imprimieron en el Sacro Imperio romano germánico unos diez mil panfletos diferentes con una tirada que alcanzaba en cada caso casi siempre los mil ejemplares. Esto da una cifra de diez millones de panfletos para una población de unos doce millones de habitantes. Si se observa con más detalle, se muestra un crecimiento exponencial de las publicaciones, concretamente, de un 530 por ciento en los años 1517 y 1518, así como un *boom* de producción entre los años 1520 y 1526 (Köhler 1986, 249s).

Al penetrar la expectativa escatológica cada vez más en los ámbitos públicos, se alejó al mismo tiempo de la astrología de ambición científica. Por supuesto, no fueron pocos los astrólogos que se subieron a ese tren y se aseguraron su participación en las ganancias del gran negocio del miedo. Pero en muchos lugares se hicieron oír voces que advertían acerca de los límites de los pronósticos astrológicos y que, no raras veces, asociaban tales advertencias con una difamación de sus colegas «legos». Jerónimo Cardano, por ejemplo, escribió sobre el pronóstico de Stoeffler:

> En un tiempo en que reinaba la más jovial tranquilidad, [Stoeffler] creyó que las estrellas amenazaban con un diluvio y anunció grandes desgracias a los hombres. Muchos huyeron a las montañas. Yo, en cambio, que tenía por entonces veinte años, aseguré a nuestro duque Francisco [Sforza] que no había peligro alguno. En realidad, [la constelación] de nuestra ciudad anunciaba para aquel año la peste, que, sin embargo, sólo se presentó en casos aislados. (*Aphorismi astronomici* VII. 34; *Libelli quinque*, 1547, 282[v])

Frente al hecho de que muchos italianos comenzaban a construir arcas, Agustín Nifo, colega de Cardano, se vio ante la necesidad de pronunciar una refutación erudita del diluvio. El astrólogo advirtió que los eclipses eran indicadores mucho más importantes que las acumulaciones de planetas. En particular el eclipse de Sol del 23 de agosto de 1523 iba a tener, según Nifo, efectos positivos, pues Júpiter, el planeta que derrama bendiciones, tendría en jaque al perverso Saturno. Nifo esperaba que su opúsculo «liberaría a todos esos hombres de su gran temor» (*De falsa diluvii prognostications*, Florencia 1520, [A][v]). Como sabemos, la expectativa de Nifo se vio decepcionada, lo que, tal vez, pueda atribuirse al hecho de que, en contra de su opinión, los eclipses se consideran como indicadores de tiempos sumamente críticos. De ello hay ejemplos instructivos en la Antigüedad.

El diluvio de 1524 no se produjo. Aunque en Bolonia hubieron fuertes lluvias, ráfagas huracanadas y tormentas, y a pesar de que Juan Estadio escribió tiempo después que el año 1524 había sido un año húmedo (otras fuentes hablaron de que había sido un año soleado), nada de ello correspondió a las histéricas expectativas que había habido. Sólo el estallido de la guerra de los Campesinos pudo verse como una confirmación de las signaturas cósmicas.

El ejemplo del pronóstico del diluvio documenta un tema importante: la astrología debe concebirse como una disciplina que nunca es culturalmente independiente pero sí hermenéuticamente neutral, que, si bien puede constatar acontecimientos astrales extraordinarios, nunca puede hacer *a partir de sí misma* un pronóstico escatológico radical de los correspondientes acontecimientos mundanos. Para eso deben intervenir sistemas de interpretación cultural que lleven la semántica especial de los juegos del lenguaje astrológico al plano escatológico. En tal proceso adquiere un papel importante el discurso astrológico acerca de los ciclos de planetas y eclipses, puesto que puede trasladarse directamente a conceptos teológicos y a la historia de salvación cristiana. Junto a la fusión de los esbozos interpretativos de la realidad de cuño cristiano y astrológico, los enfrentamientos en torno al eclipse del año 1523 y al *stellium* del año 1524 muestran también la gran importancia de la popularización del saber académico. Sólo la catástrofe escatológica *como acontecimiento mediático* brinda el detonante necesario para el debate público.

VI

¿EL FIN DE LA ASTROLOGÍA? REVOLUCIONES CIENTÍFICAS E INVESTIGACIÓN ILUSTRADA DE LA NATURALEZA

Pues esto es seguro: la ciencia de la astrología es valiosa y verdadera, es una corona del género humano, y toda su venerable sabiduría es un testimonio de Dios.

Felipe Melanchthon

Descifre el hombre la fuerza del cielo, pues, una vez conocida, será útil:
lo que no conocemos, nunca es fructífero para nosotros.
Que luche duramente quien haya perdido; la victoria le dará después su ganancia:
¡hombres, desentrañad con vuestra mente la fuerza de la naturaleza!

Juan Kepler

Lo que he descrito en el capítulo precedente como el «reformateo» del discurso astrológico se prolongó en muchos y distintos planos durante la época que hoy llamamos con tanta convicción «Edad Moderna». Por una parte, nos encontramos con las así llamadas revoluciones científico-naturales, relacionadas sobre todo con los nombres de Copérnico y Newton: mientras que Copérnico socavó de una vez para siempre la idea del hombre de vivir en el centro del cosmos, Newton logró que se impusiera un paradigma de ciencias naturales que no recurría ya a fuerzas ocultas, sino que sólo aceptaba explicaciones que surgieran a partir de series de experimentos físicamente mensurables. La física, antes practicada en el contexto de la filosofía de la naturaleza,

se desarrolló hasta el siglo XIX y llegó a ser la disciplina principal, ante cuyos patrones debían corroborarse todos los demás ámbitos de la cultura.

Por otra parte, apareció la Ilustración, que ya no quería aceptar más la autoridad interpretativa de la Iglesia en cuestiones de explicación del mundo, y que consideraba la razón como la única orientación para el conocimiento de la verdad. Para decirlo con el célebre *dictum* de Kant, la Ilustración quería liberar al ser humano de su tutelaje culpable. En su Prefacio a la *Crítica de la Razón Pura*, Kant escribe programáticamente en 1781:

> Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre. (Kant 1993, 9)

Está claro que, a través de las revoluciones científicas y del «examen público y libre» dado ante el tribunal de la razón, no sólo era la Iglesia la que se encontraba bajo una gran presión de justificación, sino también las disciplinas esotéricas «ocultas», ante todo la astrología. La crisis en que cayó la astrología a raíz de estos desafíos se designa en muchas publicaciones científicas como su «fin», pues, según se afirma, ya no es posible sostener afirmaciones de fe como las que dan sustento a la astrología, no respaldadas por la experiencia empírica y la razón. No obstante, en la investigación más reciente se ha comenzado a plantear críticamente este juicio, pues la separación entre ciencias naturales y esoterismo no es tan simple como antes se suponía. Newton escribió comentarios sobre la *Tabula smaragdina*, obra hermética, y practicó la alquimia; Copérnico trabajó paralelamente como astrólogo; hombres de la Ilustración como Leibniz o Herder fueron miembros de sociedades esotéricas. ¿Cómo se compatibilizan estos hechos? ¿Podría ser que nuestra definición actual de «racionalidad», «verdad», «objetividad» y «ciencia» sean construcciones conceptuales históricamente

condicionadas que no pueden aplicarse con sentido al período anterior, aproximadamente, al año 1850?

En este capítulo quisiera señalar que, de hecho, debemos encarar el asunto de forma esencialmente más diferenciada, si es que queremos entender la discusión en torno a la astrología y la transformación de las ciencias astrales a la luz de la revolución científica y de la Ilustración. Los modelos de explicación del mundo que tiene el esoterismo no caducaron así sin más; antes bien, entraron en un complejo diálogo con las nuevas representaciones de ciencia y verdad. Los autores de la Ilustración enfrentaron por cierto la razón contra las disciplinas ocultas y se ocuparon de que la astrología desapareciera de las universidades y trasladara su lugar a otros ámbitos de la cultura, como el arte o las formas populares. Pero, al mismo tiempo, crearon una imagen de lo irracional y empíricamente inasequible, imagen que necesitaban como contraparte de la que tenían de sí mismos. Lo que antes estaba entrelazado fue puesto ahora retóricamente en oposición. En definitiva podría decirse que sólo el siglo XIX, que se comprendió a sí mismo como «ilustrado», presentó a la astrología como lo «totalmente otro de la razón».

Esta consideración es un *leitmotiv* para mi descripción de la historia de la astrología en la Edad Moderna. Algún que otro detalle histórico y la mención de todos los representantes del período –materia suficiente para una obra de varios tomos– deben ceder aquí el paso a una presentación abarcable que documente basándose en ejemplos las posiciones y líneas de desarrollo más importantes y exponga su interrelación.

1.
LA ASTROLOGÍA EN LA ESFERA DE INFLUENCIA DE LA CONFESIONALIZACIÓN

En el capítulo precedente, hemos comentado ya que la astrología contribuyó a que en la Europa de comienzos del siglo XVI surgiera una histeria colectiva en una atmósfera de inminente fin del mundo. Los pronósticos astrológicos sirvieron para asociar expectativas y temores que, por una parte, eran compartidos por los gobernantes, pero, por otra, fueron hábilmente instrumentalizados. Esto fue así de forma muy especial en el enfrentamiento entre la Iglesia católica y el movimiento de la Reforma convocado por Martín Lutero, que pronto habría de escindir el cristianismo europeo y suscitar devastadores conflictos que culminaron finalmente en la guerra de los Treinta Años. En el siglo de la confesionalización, como suele llamárselo casi siempre, la astrología se convirtió en un medio decisivo para legitimar las propias reivindicaciones y negar al mismo tiempo la legitimidad del adversario. Lo que esto significa concretamente puede observarse en la disputa en torno al horóscopo de Martín Lutero, cuya fecha e interpretación pueden resultar sumamente diferentes según el interés del que interpreta.

¿Mesías o carne del diablo? La polémica en torno al horóscopo de Lutero

Como hemos visto más arriba, a comienzos del siglo XVI, un medio decisivo para la formación de la opinión pública fueron los pronósticos y panfletos, que aparecían a un ritmo vertiginoso. Dos pronósticos de contenido casi idéntico atizaron de forma muy espe-

cial la disputa entre católicos y protestantes: el del astrólogo pontificio Pablo von Middelburg (1486) y el del astrólogo de la corte imperial, Juan Lichtenberger (1488), que, presumiblemente, tomó algo del contenido del de Middelburg. Ambos hicieron referencia a la gran conjunción del 25 de noviembre de 1848 y al siguiente eclipse de Sol en el signo fijo de Leo, del cual se suponía que tendría un efecto prolongado. En su *Prognosticatio*, de cuarenta páginas folio, Lichtenberger afirma que, poco después del año 1485, surgirá un eclesiástico de gran santidad que, por la gran penuria que sufren los hombres, habrá de eliminar algunos privilegios de la nobleza y algunas leyes, y que una serie de falsos profetas alborotará la cristiandad. Pero, después, aparecerá en escena un pequeño profeta, un eclesiástico versado en Sagrada Escritura, que introducirá una buena reforma y mejora en la Iglesia.

Está claro que los representantes del catolicismo reconocieron en Lutero a uno de los falsos profetas, mientras que los seguidores del Reformador estaban seguros de que la referencia se refería al Anticristo de Roma, mientras que Lutero tenía que ser el pequeño profeta. Al parecer, esta visión fue compartida también por el mismo Lutero, pues en 1527 hizo imprimir en Wittemberg y Erfurt la Sagrada Escritura en la traducción alemana de Roth. Fue un paso astuto de Lutero, pues, exactamente ese año, lansquenetes alemanes saqueaban la Ciudad Santa cobrándose la paga prometida por el Emperador por la defensa de Roma y expulsaban al Papa de su residencia. Así, la Wittemberg de Lutero se presentaba como la «nueva Roma». No sorprende, además, que la *Prognosticatio* haya tenido un éxito tal que, en 1535, Lutero publicó de nuevo la Sagrada Escritura en Estrasburgo. De hecho, el pronóstico de Lichtenberger fue reeditado numerosas veces hasta el año 1813.

La reivindicación de Lutero respecto del papel casi mesiánico de Reformador fue corroborada ya de forma temprana con su horóscopo de nacimiento, en el que él mismo tuvo ante todo un interés muy centrado en su propia persona. Mientras que, antes, Lutero había indicado casi siempre como fecha de nacimiento el año 1483, sobre el trasfondo de la gran conjunción y de su importancia pasó a preferir el año 1484. Esto fue asumido gustosamente por sus amigos protestantes, y Felipe Melanchthon discutió in extenso con sus colegas Juan (Filón) Pfeil y Carion las alternativas que se planteaban, fijando finalmente como fecha de nacimiento el 22 de octubre de 1484, aunque sin llegar a un acuerdo sobre la hora. Melanchthon escribe a su amigo Juan Schoener, el célebre astrólogo de Núremberg:

> Carion modifica la hora de nacimiento de Lutero, investigada por Filón, llevándola a la hora nona. Sin embargo, la madre de Lutero dijo que su hijo había nacido en mitad de la noche (aunque creo que ella se ha confundido).
>
> Yo mismo prefiero otro horóscopo, como lo hace también Carion, a pesar de que resulta desagradable por el lugar de Marte y la conjunción en las casas [alrededor del] 5°, que representa una gran conjunción con el Ascendente.
>
> Por lo demás, con independencia de la hora en que haya nacido, esta maravillosa conjunción en Escorpio no puede hacer surgir un hombre belicoso. (Citado según Hoppmann 1998, 65)

El hecho de que se pudiese interpretar como «maravillosa conjunción» la acumulación de cinco planetas en Escorpio con el cuño de Marte y bajo la guía de Saturno se debe más a los intereses de la política que a la tradición astrológica. De un modo u otro, Lutero podía colocar así su persona dentro de la promesa de Lichtenberger y difamar a los adversarios romanos como engendro de los poderes satánicos.

Los adversarios devolvieron pronto el golpe con igual arma mediante la intervención del célebre astrólogo Lucas Gaurico. Este estudioso, que había estudiado con Pedro Pomponazzi y actuó después como astrónomo y astrólogo en Bolonia, Mantua, Ferrara y Venecia, había predicho la dignidad papal a Alejandro Farnese, que en ese entonces carecía aún de toda importancia. Cuando Farnese subió al trono pontificio en 1534 con el nombre de Pablo III, hizo a Gaurico obispo de Giffoni y, tiempo después, de la provincia de Capitanata. En 1530, Gaurico preguntó a Melanchthon cuál era la verdadera hora de nacimiento de Lutero. El astrólogo italiano tomó de los alemanes el día de nacimiento, pero no

la hora, que él rectificó fijándola en las 1.10 PM, o sea, en las 13.10. Ahora, el *stellium* en Escorpio se encontraba de pronto en la novena casa, a saber, en el ámbito de la religión, a lo que Gaurico dio de inmediato una expresiva interpretación que se publica en el año 1552, o sea, después de la muerte de Lutero, en el *Tractatus astrologicus*, y que dice:

> Martín fue primero muchos años monje y aprendió a comportarse como tal. Se casó con una abadesa de Wittemberg de la alta sociedad, que le dio dos hijos. La conjunción de cinco planetas en el signo de Escorpio en la casa IX, que los árabes asignaron a la religión, es extraña y suficientemente espantosa. Ésta hizo de él un sacrílego, un hereje, el peor enemigo de la religión cristiana, y lo hizo también profano. En la dirección ascendente-conjunción Marte sucumbió el incrédulo. Su alma rechazada cayó al infierno, donde será atormentada eternamente con látigos ardientes por Alecto, Tesifón y Megera. (*Tractatus astrologicus*, folio 69vo, citado según Hoppmann 1998, 67)

A pesar de que se luchaba sin piedad, Gaurico respetó enteramente la competencia de su colega Melanchthon, y viceversa. Como indica la carta citada más arriba, Melanchthon no se sentía tan seguro de que la constelación de nacimiento de Lutero sólo mostrase aspectos luminosos, y la interpretación de Gaurico debe de haberle dado que pensar, siendo así que, a fin de cuentas, apreciaba el juicio profesional del italiano.

Sin embargo, el mismo Lutero no quiso detenerse en semejantes detalles. Hasta 1524, había considerado la astrología como una disciplina seria que estaba en condiciones de interpretar signos divinos. Esta visión se fue deteriorando progresivamente con las desagradables interpretaciones de su horóscopo por parte de los astrólogos papales. Por eso, una y otra vez entró en conflicto con su amigo Melanchthon, y, en una de sus célebres charlas de sobremesa (de mayo de 1546), asumió un tono directamente agresivo: «Su arte es una basura, y todos sus hijos tienen *lunam combustam*» (esta última expresión, que significa «luna quemada», designa la posición horoscópica de la Luna a una distancia de entre 16' y 6° del Sol, cuyos rayos, consecuentemente, la «queman»).

No obstante, Lutero no pudo evitar que la Universidad de Wittemberg se convirtiera en un centro de la investigación astrológica del siglo XVI (véase Oestmann 2003, 32-35). Eso se dio sobre todo gracias a Felipe Melanchthon (1497-1560), que había adquirido sus conocimientos astrológicos como discípulo del astrónomo tubingués Juan Stoeffler entre los años 1512 y 1518, y que, a partir de entonces, se había presentado siempre como un vehemente defensor de la astrología y había plasmado de forma consecuente el plan de estudios de la universidad. Melanchthon consideraba la interpretación de los astros como un instrumento legítimo para averiguar la voluntad divina. No obstante, según Melanchthon, el actuar humano no podía ser predicho de forma fatalista, pues, en primer lugar, la voluntad del hombre era libre para combatir o apoyar su horóscopo, en segundo lugar, Dios, en su libertad, podía guiar también al hombre en contra de sus inclinaciones, y, por último, el Demonio estaba en condiciones de impulsar a un hombre hacia el crimen y la desdicha aun a pesar de sus buenas disposiciones. Si bien Melanchthon estaba totalmente familiarizado con la astrología musulmana, la consideraba superstición mágica, por lo que su acento recaía en las doctrinas de la Antigüedad, que estudió extensamente e integró en el plan de estudios de la universidad. Según los estatutos del año 1545, los matemáticos «inferiores» debían enseñar aritmética y los conceptos fundamentales de la astronomía según *De Sphaera*, de Juan de Sacrobosco, mientras que los «superiores» debían enseñar a Euclides y el *Almagesto*, o sea, la obra astronómica principal de Ptolomeo.

La astrología cristianamente legitimada que propagó Melanchthon marcó a muchos estudiosos que estuvieron en contacto con Wittemberg, entre ellos Jorge Joaquín Rheticus, Erasmo Reinhold, Enrique Rantzau y el importante teólogo danés Niels Hemmingsen, que, en una carta dirigida a Rantzau, confiesa lo siguiente:

> Por eso, muchos sabios, enseñados por una prolongada observación del mundo, predicen las cosas futuras, y las estrellas no son quienes las hacen sino quienes las anuncian. En efecto, los acontecimientos mismos tienen sus propias causas, en parte necesarias y naturales, en par-

te también voluntarias y casuales. Como Felipe Melanchthon, hombre especialmente bueno y de santísima memoria (a quien en la misma época hemos visto y escuchado como docente en Wittemberg), lo entendía, supo advertir a sus alumnos que pusiesen mucho esfuerzo en el estudio de la matemática, a fin de animarlos tanto más a la admiración de Dios, el Creador, y de la Providencia. Por tanto, quien no tenga en alta estima a la ciencia de los astros no es un hombre sino una bestia que desprecia los dones. Por el contrario, quien profundiza en este estudio llegará a ser compañero de los ángeles, que toman de allí la materia para la alabanza a Dios. (Citado según Oestmann 2003, 35)

La influencia de Melanchthon (no sólo) sobre la astrología del siglo XVI de cuño protestante fue considerable.

La Iglesia católica y el control del discurso

La creciente popularización de la astrología, que hizo que ésta escapara así del control del Estado y de la Iglesia, los muchos pronósticos apocalípticos, que agitaron primero a las masas y demostraron después carecer de sustento, las exigencias protestantes y, no en último término, el cambio de paradigma científico, no quedaron sin impacto sobre la actitud de la Iglesia católica hacia la astrología. Si bien hacía ya tiempo que se consideraba que una astrología de pronósticos deterministas era incompatible con la doctrina eclesiástica, hasta el siglo XVI se toleraba ampliamente la actividad de astrólogos profesionales, y numerosos miembros del clero estaban directamente implicados en actividades astrológicas. Papas como Pablo II, que en su propio discurso de coronación profesó su adhesión a la verdad de las predicciones astrológicas, o como Sixto IV, que hizo calcular por astrólogos contratados las fechas favorables para sus decisiones políticas, representan una actitud moderada y pragmática frente a la astrología. No pocos papas emplearon de forma totalmente abierta la astrología en su trabajo y apoyaron la ciencia astral en cuanto podían. El papa León X, por ejemplo, permitió al célebre astrólogo Agustín Nifo llevar el escudo de la casa de los Médicis, y erigió en 1520 en la universidad pontificia que él mismo había fundado –la *Sapientia*– una cátedra de astrología. Ya hemos hablado de Pablo III, que nombró obispo a Lucas Gaurico después de que éste le hubiese predicho la dignidad papal.

Pero ya bajo el pontificado del mismo Pablo III cambió el clima imperante, pues se tenía la sensación de que había que ajustar más las riendas para no perder lo que Michel Foucault denomina el *control del discurso*. El punto más importante en que se verificó este giro en el marco de la Contrarreforma fue el Concilio de Trento, que se celebró con algunas interrupciones entre los años 1545 y 1563 y reguló de nuevo los principios fundamentales de la doctrina católica así como la organización institucional de la Iglesia. En sus afirmaciones fundamentales, las resoluciones del Concilio de Trento habrían de tener vigencia en la Iglesia católica hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965). Una comisión del Índice prohibió en una resolución del 4 de diciembre de 1563 todos los libros que tuviesen que ver con adivinación, magia o hechicería, así como obras de astrología de orientación determinista:

> Todos los libros y los escritos de geomancia [adivinación por la tierra], hidromancia [por el agua], aeromancia [por el aire], piromancia [por el fuego], oniromancia [por los sueños], quiromancia [por las manos], necromancia [por los muertos], así como también aquellos que tratan de sortilegios, fabricación de ponzoñas, augurios, auspicios, fórmulas mágicas, son absolutamente rechazados. Además, los obispos deben proveer con diligencia que no se lean ni posean los libros, los tratados, los catálogos de astrología judiciaria, los cuales, en relación con acontecimientos futuros fortuitos, o con casos eventuales o aquellas acciones que dependen de la voluntad humana, osan afirmar que algo cierto ocurrirá. En cambio, están permitidas las determinaciones y las observaciones naturales que estén escritas para bien de la náutica, la agricultura o la farmacia. (Citado según Braunsperger 1928, 54)

La formulación fue bastante suave, puesto que no sólo aplicó la división entre astrología judiciaria (prohibida) y «natural» (permi-

tida), proveniente de Tomás de Aquino, sino que consideró esa división como algo difícilmente aplicable, pues, por ejemplo, para los objetivos médicos, se aceptó también una variante de la astrología determinista, ya que el horóscopo de nacimiento podía transmitir al médico informaciones importantes acerca del curso de la enfermedad. Incluso la astrología judiciaria se prohíbe aquí sólo si presenta sus afirmaciones como *ciertas*, y no solamente *posibles* –por lo demás, una prohibición cuyo cumplimiento sería muy difícil de vigilar.

Por ese motivo, no es de extrañar que, también después del año 1564, una vez publicado el «Índice de los libros prohibidos», aparecieran todavía manuales y obras con tablas que, en realidad, deberían haber caído dentro de la prohibición, aunque estaban escritas en latín, que los laicos no dominaban. Los autores eran a menudo altos dignatarios eclesiásticos cuyos escritos habían recibido incluso la aprobación eclesiástica, como es el caso de la obra más celebre de ese tiempo, el *Speculum astrologiae*, de Juntino, aparecido en dos tomos en Lyon entre 1580 y 1581 con *nihil obstat* eclesiástico.

Por eso, el papa Sixto V intentó reforzar la prohibición. En su bula *Constitutio coeli et terra*, del año 1586, dice que, sobre todo los astrólogos, apoyados en una ciencia astral falsa e insostenible, pretenden desvelar a los hombres el pasado, el presente y el futuro, así como todo tipo de cuestiones, y atribuyen a los astros incluso aquello que depende del libre albedrío. Por eso, para Sixto, las disciplinas adivinatorias han sido

> introducidas por la astucia de hombres viles y por los engaños de los demonios, por cuya actividad, consejo y ayuda se difunde toda adivinación, o porque se los invoca expresamente para investigar el futuro, o porque ellos mismos, por su propia perdición y su odio contra el género humano, se introducen furtivamente y sin ser notados con revelaciones nulas acerca del futuro. (Citado según Braunsperger 1928, 55)

El Papa exige por eso aplicar más estrictamente que hasta ese momento las resoluciones del Concilio de Trento. Al mismo tiempo, sin embargo, Sixto V exceptúa a la astrología judiciaria de la

prohibición en la medida en que esté al servicio de la agricultura, la navegación o la medicina. Pero ni siquiera esa variante más dispuesta a hacer concesiones pudo imponer de forma unitaria la doctrina. Si bien los parlamentos territoriales de Orleans (1560), Blois (1579) y Burdeos (1583) prohibieron todos los calendarios astrológicos e impusieron penas a sus autores, en importantes universidades italianas –como Bolonia y Nápoles, los profesores siguieron estando obligados a preparar cada año un calendario con pronósticos astrológicos. El astrólogo Magini publicó en 1604 sin inconveniente alguno sus *Tabulae primi mobilis*, con tablas para el cálculo de horóscopos y direcciones (o sea, «disparos» de factores en el tiempo); en 1609 le siguió su obra más influyente, titulada *Primum mobile*, que consta de doce libros y apareció en Bolonia con el *nihil obstat* del papa Pablo V, a pesar de que trataba toda la astronomía y astrología de aquel tiempo y, en el libro IX, el autor se manifestaba de forma benevolente con respecto a la astrología judiciaria.

Una vez más, se pone aquí de manifiesto que la ciencia astrológica tenía un lugar tan firme en el pensamiento de las autoridades que, a semejanza de los edictos de los emperadores romanos contra la astrología, no era la disciplina entera la que estaba en el Índice, sino la utilización abusiva de la astrología para la subversión frente al Estado o la supresión de la libertad humana. Lo mismo vale también para la bula *Constitutio inscrutabilis*, que el papa Urbano VIII promulgó el 1 de abril de 1631. Su trasfondo era una profecía de ese mismo año que había suscitado inquietud en la población con relación al futuro de los Estados Pontificios. Urbano VIII, que, por lo demás, no dejó de apoyar al astrólogo Tomás Campanella, fustiga de nuevo en esa bula sólo la instrumentalización abusiva –desde la perspectiva de la Iglesia– de la astrología, sin poner en duda su rectitud en general. Es obvio que esta actitud papal era ella misma una instrumentalización de la astrología para legitimar reivindicaciones de poder y para controlar la opinión pública. Nunca ha habido una astrología neutral.

2.
LAS «REVOLUCIONES» CIENTÍFICAS Y FILOSÓFICAS

El mismo papa Urbano VIII fue quien, en 1632, llevó ante la Inquisición a Galileo Galilei por haber abogado en varias ocasiones a favor de la aceptación de la nueva doctrina de Copérnico sobre la rotación de la Tierra alrededor del Sol. Con este acontecimiento llegamos a la cuestión de las así llamadas revoluciones científicas del tardío siglo XVI y temprano siglo XVII. Con el concepto de «revolución» los historiadores del siglo XX –y, realmente, la expresión aparece por vez primera en 1943 en Alexandre Koyré– designan una reestructuración radical y completa del saber acerca de la naturaleza, que superó los modelos de cosmos de la Edad Media y el Renacimiento, hizo por primera vez posible una «ciencia objetiva» y, con ello, abrió la puerta hacia la «Modernidad», o sea, a nuestro tiempo. En la ciencia histórica actual no se está ya tan seguro acerca del estatus singular de esa presunta revolución. Steven Shapin, por ejemplo, comienza su libro sobre el tema con la siguiente frase: «La revolución científica nunca existió |...|» (Shapin 2000, 17). Desde una perspectiva histórico-cultural e histórico-social, el discurso sobre la eclosión revolucionaria hacia la Modernidad es una estilización mítica de los propios orígenes que nivela la multiplicidad de estratos y las contradicciones de los procesos así como las continuidades y los precursores que éstos tuvieron en la ciencia de la Edad Media y la temprana Edad Moderna. Gracias a los estudios de Lorraine Daston (por ejemplo, Daston 2001), de Steven Shapin y de muchos otros investigadores, hoy ha llegado incluso a ponerse en duda «la noción de que existiera en el siglo XVII una única entidad cultural llamada "ciencia" que pudiera experimentar un cambio revolucionario». Desde esta perspectiva, se trata simplemente de

> una diversidad de prácticas culturales que se proponían comprender, explicar y controlar el mundo natural. Cada una de ellas tenía características diferentes y experimentó un tipo de cambio distinto. Las afirmaciones que sostienen que existe algo como «un método científico» –un conjunto coherente, universal y eficaz de procedimientos para la construcción del conocimiento científico– nos suscitan muchas dudas, y todavía más las historias que sitúan su origen en el siglo XVII y lo hacen llegar hasta nosotros sin ningún problema. (Shapin 2000, 20)

En lugar de seguir narrando el mito de la revolución científica, hoy en día se tiende a analizar *los procedimientos culturales para la producción de opiniones colectivamente compartidas* acerca de la realidad, la verdad, el hombre y la naturaleza, con lo cual se hacen visibles los contextos sociales que han contribuido al triunfo de un determinado modelo científico o filosófico. Esto es decisivo también para la astrología, pues sólo con un acercamiento de ese tipo puede reconocerse que la crisis en la que, sin lugar a dudas, cayó la astrología en ese tiempo, no fue desatada por una presunta refutación científica de sus presupuestos fundamentales, sino por factores sociales y medidas de control del discurso con las que la astrología perdió su reputación pública –como la eliminación de las cátedras astrológicas en las universidades– así como por el creciente predominio de una imagen mecanicista del mundo, que desautorizó como anacrónicas todas las fundamentaciones «ocultas» de las circunstancias planetarias. La transición no se produjo en absoluto de forma tan repentina como lo sugiere el mismo concepto de revolución; antes bien, se trata de un proceso lento de separación de una ciencia astral causal (aceptada), o sea, la astronomía, respecto de la rama de la astrología interpretativa, que recurre a relaciones invisibles y se vio progresivamente rechazada.

Con esta relativización no quisiera negar en modo alguno que en el siglo XVII se produjeran modificaciones sumamente decisivas en el ámbito de la ciencia y la filosofía. Pero tales modificaciones tienen que ver en primer término con lo que, a partir de entonces, la mayoría consideró como objetiva y científicamente sostenible, y con los procedimientos con cuya ayuda se procuró

obtener el conocimiento científico. Con ello se continuaron impulsos que ya habían sido formulados en la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma, complementados ahora por observaciones pioneras en la física. No se ha tratado, pues, de una revolución, sino más bien del establecimiento de un método como disciplina rectora de la cultura.

El fin del modelo geocéntrico

Nicolás Copérnico

Nicolás Copérnico (1473-1543) es sin duda uno de los precursores del nuevo pensamiento. Su descubrimiento del movimiento de la Tierra en torno al Sol se ha considerado como un cambio de época, y Goethe formuló en tono patético en el año 1832 frente al canciller Von Müller que el suyo había sido «el descubrimiento más grande y con mayores consecuencias que jamás haya hecho el hombre, más importante que toda la Biblia». No obstante, Copérnico pudo recurrir a modelos de cálculo que habían sido desarrollados con anterioridad, del mismo modo que el modelo de la Tierra como esfera había tenido ya siempre desde la Antigüedad sus seguidores (véase al respecto Krüger 2000).

Copérnico había estudiado primero en Cracovia con los conocidos astrónomos y astrólogos Juan de Glogau y Alberto Brudzewo, prosiguió después su formación en Italia, donde obtuvo el doctorado en Derecho Canónico en la Universidad de Ferrara. No obstante, su interés principal seguía estando en la astronomía, que él asociaba con una cosmovisión cristiana de cuño platónico, pues partía de que Dios tenía que haber creado un sistema cósmico elegante y no el complicado modelo que se utilizaba para calcular de forma geocéntrica el movimiento de los planetas. Al igual que muchos estudiosos anteriores, también Copérnico supuso que la misteriosa desaparición y reaparición de Venus y de Mercurio podían explicarse mucho mejor a través de su rotación en torno al Sol, y no en torno a la Tierra. Después de ser nombrado

canciller del cabildo catedralicio de Frauenberg, Copérnico se dedicó por completo a la elaboración de su modelo heliocéntrico. El resultado de este trabajo fue su obra *De revolutionibus orbium coelestium* [*Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes*], cuya primera impresión fue entregada al autor el 25 de mayo de 1543, el día de su muerte. Ya entre los años 1510 y 1514, Copérnico había enviado un primer esbozo de su teoría a renombrados matemáticos y astrónomos, pero la reacción despectiva de los eruditos había sido tan demoledora para él, que se retiró amargado, y sólo el consejo de amigos y colegas logró impulsarlo de nuevo a publicar la obra.

Es interesante constatar que fueron sobre todo astrólogos los que más urgieron a la publicación del escrito copernicano, entre ellos Jorge Joaquín Rheticus, que había editado él mismo en 1539 en Danzig un informe preliminar sobre la teoría de Copérnico y, finalmente, obtuvo el permiso de publicación del rey de Polonia y Sajonia y contribuyó a su financiación. La nueva enseñanza, que sólo se impuso con titubeos a raíz de la oposición por parte de la Iglesia, afirmaba en lo central que la Tierra realizaba tres movimientos: uno en torno a su propio eje, otro en torno al Sol y un movimiento pendular del eje terrestre en torno al polo de la eclíptica, que producía la precesión. Para las Iglesias cristianas, tanto la católica como la protestante, este modelo era una afrenta ya que socavaba la posición singular de la Tierra –y, así, del hombre– como centro y meta última de la creación de Dios. *En ello* justamente estribaba la verdadera revolución, que no tuvo otra igual para la idea que la cristiandad tenía de sí misma hasta que Charles Darwin destronó aún más al ser humano en el siglo XIX al hacerlo descender de los monos. Para la astrología, en cambio, el desafío era mucho menor, y eso lo sabía Copérnico tanto como sus colegas Galilei o Kepler. Los tres sostenían que la astrología era una ciencia correcta (Galilei y Kepler, además, la ejercían), y en el capítulo X de *De revolutionibus*, Copérnico se expresa en lenguaje astrológico recurriendo expresamente a Hermes Trismegisto.

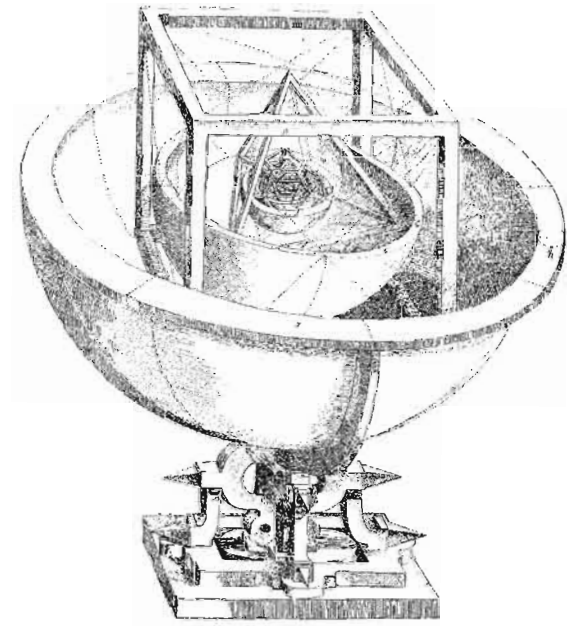
Juan Kepler

Por tanto, Copérnico debe de haber tenido la misma opinión que Juan Kepler (1571-1630), que publicó su *Tertius interveniens* con el siguiente subtítulo: «Advertencia a todos los teólogos, médicos y filósofos, en especial a don Felipe Feselio, que con el rechazo de la superstición astrológica no vayan demasiado lejos y actúen así, sin darse cuenta, en contra de su propia profesión. Con muchas preguntas filosóficas de suma importancia, antes nunca planteadas ni tratadas, dedicada a todos los verdaderos amantes de los misterios naturales para la necesaria información, por Juan Kepler». En la tesis 40 del libro, el autor responde a la cuestión del impacto de la nueva teoría copernicana sobre la astrología de la siguiente manera:

> La misma respuesta cabe dar también a la duda acerca de si el movimiento orbital es del cielo o de la tierra. Esa duda no hace sospechosa a la astrología porque no le incumbe, ya que, en ella, es suficiente que el astrólogo vea cómo se orientan los rayos de luz, ora desde Oriente, después desde el Norte, finalmente desde Occidente, para desaparecer después por completo. En ella es suficiente que se sepa cuándo dos planetas se ven en conjunción y cuándo en oposición, cuándo se sitúan en sextil, en quintil, en cuadratura, etcétera, cosas que los astrónomos laboriosos, velando de noche, pueden indicar con sus instrumentos circulares tantas veces como aparezcan dos planetas al mismo tiempo. ¿Qué tendrá que preguntar aquí el astrólogo o, mejor dicho, la *natura sublunaris*, de cómo sucede esto? En verdad, tan poco tendrá que hacerlo como el campesino preguntar cómo se dan el verano y el invierno, sin que por eso deje de guiarse por ellos. (*Opera omnia*, ed. de Frisch, t. I, 582s)

Kepler siguió en sus investigaciones matemático-astronómicas de forma consecuente las ideas copernicanas y presentó una fundación geométrica de ellas coherente, aprovechando especialmente las anotaciones que el gran astrónomo Tycho Brahe le había dejado. En particular a través de su descubrimiento de las tres leyes de los planetas, Kepler logró señalar la plausibilidad del modelo coper-

ORBIVM PLANETARVM DIMENSIONES, ET DISTANTIAS PER QVINQVE REGVLARIA CORPORA GEOMETRICA EXHIBENS



α *Sphaera ♄.*
β *Cubus primum corpus regulare Geometricum distantiam ab orbe ♄ usque ad ♃ exhibens.*
γ *Sphaera ♃.*
δ *Tetraedron siue pyramis, ♃ exterius Sphaeram ♂ attingens, interius ☿ inter Planetas distantiam causans.*
ε *Sphaera ♂.*
ζ *Dodecaedron, 3. corpus a Sphaera ♂ usque ad Magnum orbem*
tellurem cum Luna ferentem repraesentans distantiam.
η *Orbis Magnus.*
ϑ *Icosaedron ab orbe Magno ad Sphaeram ♀ veram distantiam indicans.*
ι *Sphaera ♀.*
κ *Octaedron a Sphaera ♀ ad ☿ orbem exhibens distantiam.*
λ *Sphaera ☿.*
μ *Sol Medium siue Centrum Vniversj immobile.*

Ilustración 8. Página tomada de *Mysterium cosmographicum*, de Juan Kepler, de 1596. El autor demuestra aquí «las maravillosas proporciones de las esferas celestes», tal como él las había calculado sobre la base de los cinco cuerpos geométricos regulares.

nicano: demostró que los planetas no describen órbitas circulares en torno al Sol, sino elípticas, y advirtió, además, acerca del fascinante hecho de que las distancias de los cinco planetas respecto del Sol correspondían a los cuerpos regulares de la geometría platónica, a saber, cubo, tetraedro, dodecaedro, icosaedro y octaedro (véase la ilustración 8). De ahí deducía que era preciso que existiesen exactamente cinco planetas, ya que el Dios creador había concebido un sistema cósmico matemáticamente perfecto.

Kepler quería conciliar la concepción neoplatónica de una armonía cósmica universal con las constantes geométricas, y describir así en toda su simple belleza la estructura racional del orden querido por Dios. El resultado fue presentado en sus dos obras principales, *Astronomia nova* |*Nueva astronomía*| y *Harmonices mundi* |*La armonía del mundo*|, ambas del año 1619. Lo que los filósofos de la naturaleza habían sospechado ya desde Pitágoras, se convertía así en una certeza fundada: Dios era un matemático, y la aplicación consecuente de los principios matemáticos llevaría al conocimiento definitivo del orden divino de la creación. Este modelo racional del cosmos fue fijado tiempo después por Newton, Leibniz y otros científicos, que desarrollaron la imagen de la naturaleza como una máquina de funcionamiento mecánico y matemáticamente representable. Después volveremos con más detalle sobre el tema.

Así pues, Kepler no vio en los nuevos modelos astronómicos un reto dirigido a la astrología. Por el contrario: como muchos otros astrólogos de su tiempo, vio en la interpretación de los movimientos de los planetas un medio legítimo y agradable a Dios para entender y pronosticar los acontecimientos terrestres. Por eso, no sólo practicó el arte de la interpretación horoscópica, sino que presentó también extensos pronósticos del acontecer mundano. Un ejemplo de esa actividad es su escrito *De fundamentis astrologiae certioribus* |*Sobre los fundamentos más ciertos de la astrología*|, que lleva por subtítulo: «Nuevo tratamiento en el marco de la teoría cosmológica, con un pronóstico para el acontecer de la naturaleza a comienzos del año 1602 después del nacimiento de Cristo, escrito para los filósofos». En esta obra, dedicada a Pedro Wok von

Rosenberg de Bohemia-Krumau, Kepler formula setenta y cinco tesis en las que se enfrenta decididamente con las posibilidades y límites de las técnicas de pronóstico astrológico (véase también el epígrafe de este capítulo, tomado de la portada del libro de Kepler). Sus predicciones para el año siguiente están cuidadosamente sopesadas y hechas siempre con la conciencia de que la «materialización» real de las fuerzas cósmicas no puede pronosticarse con seguridad. En eso, Kepler se distancia de muchas predicciones sensacionalistas de su tiempo que afirmaban tener conocimientos que en absoluto poseían. Pero incluso ante el peligro de hacer caer en descrédito su buen nombre por ser comparado con tales charlatanes, Kepler se siente obligado a emitir su juicio de experto. Dice en el prefacio:

> Pero si alguien se molestara porque se presentan ante el gran público estas cosas cuya expectativa de éxito es demasiado pequeña, desearía que reflexione con detenimiento que no tenemos otra manera de llegar a los reales conocedores, que viven ocultos por aquí y por allí, como no sea por la vía de lo público. (*Opera omnia*, ed. de Frisch, t. I, 420)

Es decir, que la astrología no era algo para la amplia masa sino para unos pocos eruditos que tenían los recursos matemáticos e interpretativos para diferenciar lo seguro de lo inconsistente.

El hecho de que los signos celestes pudiesen indicar o incluso anunciar acontecimientos terrenos era para Kepler tan evidente como lo era para sus contemporáneos. El 10 de octubre de 1604, cuando pudo observarse en el cielo una nova, el astrónomo tomó el acontecimiento como ocasión para manifestarse acerca de la pregunta sobre la estrella mesiánica (véase más arriba, pág. 166). En dos escritos, *De Stella Nova in pede Serpentarii* |*Sobre la estrella nova al pie del Serpentario*| (1606) y *De anno natali Christi* |*Sobre el año del nacimiento de Cristo*| (1614), Kepler esbozó la teoría de que, como la nova del año 1604 había sido precedida por una conjunción Júpiter-Saturno (esa vez en Sagitario), el mismo acontecimiento había sido en la época del nacimiento de Cristo una suerte de señal cósmica de la venida del Mesías. Kepler denomi-

nó a la estrella de Belén como una nova del año 5 a. n. e. Así pues, los astrónomos de comienzos del siglo XVII fueron interlocutores en un discurso general de interpretación de los tiempos, historia salvífica cristiana y nuevos modelos y métodos científicos. Por supuesto, sus posturas no eran en absoluto unitarias, pero sí lo suficientemente congruentes como para que no pudiese hablarse de la simple construcción de una oposición entre «ciencia nueva» y «perseverancia cristiana».

Galileo Galilei

Lo mismo vale también para Galileo Galilei (1564-1642), que era amigo de Kepler. Galileo y Kepler coincidían, contra Tycho Brahe, en que la doctrina copernicana era la única correcta, aunque, según afirma Galileo de sí mismo en una carta a su amigo fechada el 5 de agosto de 1597, hasta ese momento había evitado hacer pública su opinión. Tal actitud cambió cuando las ulteriores observaciones fueron confirmando cada vez más el modelo copernicano: la nova de 1604, el descubrimiento del magnetismo terrestre por Gilbert en 1600 y, sobre todo, sus propios descubrimientos realizados gracias al telescopio, recientemente inventado: la existencia de cuatro lunas de Júpiter que orbitaban en torno al planeta exactamente como los planetas en torno al Sol, las fases de Venus, correspondientes a las del curso orbital de la Luna, la «triple figura» de Saturno (que tiempo después se revelaría como su anillo) y, finalmente, las manchas solares, que confirmaban inequívocamente una rotación del Sol. Así las cosas, Galileo no pudo más que defender abiertamente en su obra *Nuntius sidereus* [*Nuncio sidéreo*], del año 1610, la doctrina copernicana.

Tampoco Galileo vio en esos descubrimientos contradicción alguna con la fe católica. Pero los papas con los que discutió al respecto (primero Pablo V y, después, Urbano VIII) opinaban de forma muy diferente, de modo que en 1616 Galileo recibió del cardenal Belarmino el aviso de que «la doctrina atribuida a Copérnico se opone a la Sagrada Escritura y, por eso, no debe ser defendida ni considerada como cierta». Inicialmente, Galileo no dejó que tal

indicación cambiara su opinión y, en 1629, declaró en una discusión, aunque hipotética, sobre ambos sistemas, que el copernicano era el mejor. Como resultado de esa afirmación fue citado en 1632 ante la Inquisición y aceptó abjurar en forma solemne y pública de la visión heliocéntrica del mundo. A diferencia de Giordano Bruno, que murió en la hoguera en el año 1600 por mantener firmemente su postura, Galileo se decidió a favor de un compromiso que le salvó la vida, aun cuando significó también el fin de su actividad de publicación libre, porque quedó sometido hasta el fin de sus días a un completo control por parte de la Inquisición.

Con sus observaciones, pero especialmente con sus experimentos sobre la gravedad, con el análisis del movimiento de lanzamiento, la balanza hidrostática y muchas otras cosas, Galileo contribuyó a que se impusiera de forma incontenible una nueva mecánica celeste y a que en la física se desarrollaran métodos de investigación que ya no operaran con fuerzas ocultas, sino que declararan lo visible y mensurable como la única referencia de un procedimiento científicamente aceptable. Al igual que Kepler, Galileo no vio en ello contradicción alguna con la astrología, que siguió ejerciendo e investigando. Sus diarios y cartas contienen una serie de horóscopos y cálculos astrológicos. Por ejemplo, a su discípulo P. Dini, que le pregunta preocupado si la nueva imagen del mundo no pone acaso en duda las bases de la astrología, Galileo responde en una carta que tal pregunta y preocupación son totalmente infundadas.

Newton y el establecimiento de una imagen mecanicista del mundo

A pesar de las considerables resistencias contra las observaciones físicas y astronómicas y contra sus consecuencias, a mediados del siglo XVII no había ya ningún contemporáneo de espíritu crítico que pudiese cuestionar la solidez de la imagen heliocéntrica del mundo. Pero sería necesario todavía el paso de toda una generación hasta que el nuevo paradigma adquiriera predominio en la

idea que la ciencia tenía de sí misma. Como es sabido, en ese proceso tuvo una participación decisiva Isaac Newton (1643-1727), cuya compleja obra fue objeto de una consideración sumamente unilateral por parte de la posteridad, que lo consideró como la encarnación de una imagen mecanicista del mundo, como paradigma de lo que habría de llamarse a partir de entonces «física clásica». Ya en el así llamado *annus mirabilis* de Newton, el «año admirable» de 1666, el filósofo y científico naturalista desarrolló los rasgos fundamentales de los tres conocimientos que habrían de fundar su celebridad. Primero, el cálculo infinitesimal del análisis matemático, cuyo descubrimiento le fue cuestionado a partir de 1690 por Leibniz por la sola razón de que el teorema fue publicado de forma póstuma; segundo, la teoría de la «fuerza de gravedad universal», que partía de la constante unitaria de los acontecimientos en el cosmos y en la Tierra, sirviendo como explicación de la estabilidad del sistema solar así como para la descripción de movimientos forzados como la caída libre, el movimiento pendular, etcétera; y, tercero, el descubrimiento de la naturaleza cromática de la luz, que Newton pudo demostrar sirviéndose de la descomposición espectral de la luz por medio de un prisma.

Estos descubrimientos, que Newton expuso en 1687 en su obra principal, *Philosophiae naturalis principia mathematica* [*Principios matemáticos de filosofía natural* (téngase en cuenta que aquí se habla de «filosofía natural» y no de «física»)], le dieron pronta celebridad más allá de las costas británicas. Un momento esencial en el triunfo de sus concepciones, que estaban en clara competencia con la filosofía de la naturaleza de Renato Descartes (1596-1650), es la enorme influencia política que Newton tuvo y amplió continuamente. En 1669 fue llamado a ocupar la cátedra de matemática en Cambridge, en 1672 pasó a ser miembro de la Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge [Sociedad Real de Londres para el perfeccionamiento del conocimiento natural], en 1696 recibió el primer cargo político, en 1701 fue elegido miembro del Parlamento, en 1703, presidente de la Royal Society (hasta su muerte) y, en 1705, pasó a formar parte de la nobleza y a recibir el tratamiento de sir.

El hecho de que, con todo eso, Newton haya sido considerado en su tiempo como la personificación del «nuevo pensamiento» contribuyó, entre otros factores, a que una parte considerable de su obra, que no versaba sobre temas matemáticos, fuese olvidada por la posteridad. Sólo hoy comienza a corregirse esa imagen, pues se hace creciente referencia a los intereses esotéricos de Newton, a sus contribuciones al hermetismo, la alquimia y la astrología (Curry 1987; Dobbs 1991; Fauvel et al. 1988/1994). En efecto, hacia finales del siglo XVII, Newton escribió un comentario sobre la *Tabula smaragdina*, un escrito hermético que se conserva como manuscrito en el King's College de Cambridge. Newton escribió también obras teológicas en las que relacionó sus posiciones filosófico-naturales con una interpretación de la historia de las religiones y con una exposición del papel de Dios en el proceso del mundo. Su nueva teoría de los cometas, por ejemplo, concebida en común con Edmond Halley entre los años 1681 y 1705 y que predijo por primera vez el movimiento de los cometas (argumentando así contra la concepción astrológica tradicional de que los cometas eran augurios impredecibles), fue la ocasión que le sirvió para expresar su aversión contra el poder del clero. En su *Theologiae gentilis origines philosophicae* [*Orígenes filosóficos de la teología pagana*], en cuya redacción comenzó a trabajar en el año 1683, Newton expone que, antes, existía una religión filosófico-natural auténtica que sabía acerca de la verdadera estructura del cosmos. Según afirma, ese conocimiento fue formulado simbólicamente en el pitagorismo. Sólo después se corrompió ese saber perfecto, ya que se divinizó a las estrellas y se pobló el cosmos de seres animados. En el capítulo XI, Newton llega a afirmar que la religión cristiana, con su casta sacerdotal tan segura de su propio poder, no es menos corrupta que sus precursoras de Oriente y del judaísmo. En este punto, Newton sabía que coincidía con Tomás Hobbes. Por último, Newton afirma aquí que el culto a los astros es sólo la otra cara de la errónea teoría de los cometas, del mismo modo como hoy –por su tiempo–, la atribución de almas a los astros y la veneración de ídolos, santos y entidades de orden inferior ha apartado al cristianismo de la verdadera filosofía natural, que reconoció –según afir-

ma con certeza Newton– a Dios como única instancia legisladora y absoluta. Una vez más, se ve aquí cuán estrecho es el entrelazamiento de la ciencia astral con otros ámbitos de la cultura: «La Reforma de la Astronomía tuvo directas funciones morales, teológicas y políticas». (Simon Schaffer en Curry 1987, 241.)

Ahora bien, ¿en qué consistía el desafío del nuevo pensamiento desarrollado por Copérnico, Galileo, Newton y otros pensadores, de modo que llevó a hablar de una revolución científica? Ya hemos mencionado uno de esos desafíos: la pérdida de la singular posición del hombre como centro de la creación en virtud de la imagen heliocéntrica del mundo. A fin de comprender el desafío contenido en la nueva física de Newton hay que tener presente el conflicto entre la imagen aristotélica del mundo y una concepción platónica como la desarrollada por Newton bajo la especial influencia de los «Cambridge Platonists» Ralph Cudworth y Henry More. Desde la Antigüedad hasta el siglo XVI todos creían, en el fondo, que las leyes del cielo y las de la tierra eran fundamentalmente diferentes, tal como lo había enseñado Aristóteles. Sólo el ámbito sublunar, o sea, los acontecimientos en la Tierra y entre la Tierra y la Luna, estaban expuestos según esa concepción a las leyes del cambio y de la decadencia: en este ámbito, todo movimiento era discontinuo. En cambio, el Sol, las estrellas y los planetas eran considerados inmutables, continuos y perfectos. Por eso, el pensar tradicional localizaba a los cometas en el ámbito sublunar, a causa de su movimiento irregular.

En 1610-1611, cuando Galileo observó manchas en la superficie solar, se consideró que era algo imposible. Y la visión de Newton de que las leyes de gravedad regían por igual *en todas partes*, tanto en el ámbito sublunar como en el universo, que él, para colmo, concebía como infinito, era una ofensa abierta contra el pensar tradicional. Se planteaba aquí de pronto la reivindicación de representar los acontecimientos del cosmos en una filosofía natural unitaria, abriéndolos de ese modo a la mirada desveladora del hombre. De esa nueva filosofía se seguía que, según la igualdad de las leyes terrenas y celestes, el estudio de cosas habituales podía orientar acerca de características universales del cosmos. No

sólo, con ello, el estudio de procesos imperfectos del mundo sublunar permitía alcanzar un conocimiento de la verdadera esencia de la naturaleza, sino que incluso efectos producidos artificialmente por el hombre podían servir para representar la naturaleza universal.

Aparte de la universalización de las leyes naturales, que se procuraba representar en forma de cálculo matemático, había un problema más en la exigencia de eliminar por completo de la teoría las características ocultas de los objetos: con tal exigencia se atacaba al mismo tiempo la separación aristotélica de materia y forma, así como la concepción de que había relaciones ocultas que provenían de la atracción o «simpatía» entre planetas o de una fuerza ínsita en las cosas mismas. De acuerdo a la imagen mecanicista del mundo que se sostenía en la nueva concepción, para ese tipo de relaciones debían buscarse sólo explicaciones físicas, como la gravedad de las partículas. No obstante, hay que considerar que la matematización de las leyes naturales nunca fue realizada con éxito completo, y que también los modelos explicativos mecanicistas-materialistas se basaban parcialmente en fundamentos a priori que no podían verificarse empíricamente. Por ejemplo, ¿cómo puede señalarse que las sensaciones agradables o desagradables del olfato o del gusto tienen su origen en la superficie lisa o áspera de las partículas que forman los «cuerpos» en cuestión? Los historiadores críticos advierten hoy en día que nos encontramos aquí más ante un *Gentlemen's agreement* acerca de qué se acepta como explicación que ante una demostración racional de los hechos.

Pero, aun cuando se busque el fundamento del triunfo de este paradigma en el hábito social y no en la superioridad argumentativa, no caben dudas acerca de la resonancia radical que ha tenido esta nueva forma de pensar. Tal resonancia afectó también la idea que la astrología tenía de sí misma así como su reputación pública.

La astrología en crisis

En la segunda mitad del siglo XVII, se puede reconocer en gran parte de Europa una actitud crecientemente crítica frente a la astrología tradicional. Las razones de tal actitud son múltiples, y las considerables diferencias regionales refuerzan la impresión de que es difícil dar una explicación que sea válida para todo este complejo proceso.

La guerra de los Treinta Años (1618-1648), en la que se desataron cruentamente conflictos confesionales así como también enfrentamientos entre estamentos campesinos, príncipes, ciudades imperiales y el emperador, tuvo repercusiones cuyo alcance para la cultura europea difícilmente pueda exagerarse. Gran parte de la población había muerto, los países estaban devastados y empobrecidos, hechos que abrieron una vez más horizontes simples de expectativa apocalíptica, mesiánica y astrológica que eran un terreno fértil para construir interpretaciones con demonios y brujas pero infértil para pronósticos que se abstuviesen de hacer interpretaciones baratas del futuro.

Además de estos efectos externos, los enconados conflictos entre las confesiones cristianas tenían asimismo una influencia directa en la astrología tal como se la ejercía en un contexto académico. La Contrarreforma condujo a que la Iglesia católica incrementara considerablemente la presión sobre la ciencia y la filosofía. Muchas universidades estaban bajo la conducción de jesuitas o dominicos, que se oponían con vehemencia al resurgimiento platónico y propagaban en cambio una filosofía neoescolástica. El jesuita español Francisco Suárez había reformulado la doctrina aristotélica, y así se la enseñó en las principales universidades, entre ellas Oxford, París, Padua y Colonia. De ese modo, la astrología resultó de alguna manera molida en el choque entre los frentes: de un lado estaban los tradicionalistas neoescolásticos, que se hacían fuertes contra el sistema copernicano y sostenían el modelo aristotélico, que partía de la separación entre el mundo sublunar y el celeste y construía un

mundo empíricamente inasible del *primum mobile* situado detrás de las esferas planetarias; no obstante, este modelo luchaba por una causa perdida, puesto que, por otro lado, año tras año se hacían nuevos descubrimientos que eran lisa y llanamente irreconciliables con el antiguo modelo. Además, la astrología tradicional fue criticada desde la perspectiva de la filosofía natural matemático-mecanicista, porque seguía trabajando con principios cualitativos que se sustraían a toda explicación empírica y se basaban en presupuestos indemostrables. Bajo el primado de esta nueva doctrina puramente cualitativa y relacionada con la materia visible, la astrología cayó en una situación de apuro argumental.

La diferenciación de las ramas del saber

Tal vez, lo que aquí observamos pueda describirse de la mejor manera como una diferenciación de ramas del saber. La tradición astrológica, que, desde el Renacimiento, había formado parte de las ciencias académicas en el sentido de una *occulta philosophia*, resultó cada vez más marginada del discurso científico. Ya no le quedaron perspectivas de desarrollo en las universidades, por lo que siguió cultivándose en otros ámbitos de la cultura, fuera en estudios privados, fuera de una forma popular y simplificada, fuera en el arte y la literatura. Pocos fueron los que se hicieron eco de la indicación de Kepler de que, si la astrología se limitaba estrictamente a la interpretación simbólica de los acontecimientos celestes y dejaba las explicaciones físicas a otras disciplinas, podía asumir sin más trámite el nuevo paradigma. En lugar de ello, muchos astrólogos siguieron sosteniendo la imagen tradicional del mundo y cayeron, junto con ella, en el ridículo. No obstante, a largo plazo, y, con todas sus consecuencias, sólo a partir de los siglos XIX y XX, es exactamente esa asunción del nuevo paradigma y la consecuente separación de ámbitos lo que finalmente sucedió: la astrología fue separada de la astronomía, la ciencia astral cualitativo-interpretativa perdió su estatus como ciencia cuantitativo-mecanicista y se estableció al mismo tiempo como disciplina psicológica fuera de las universidades.

¿Cómo reaccionaron los astrólogos

La convulsión experimentada en el modo de entender la astrología a causa del cuestionamiento del modelo aristotélico-ptolemaico del cosmos así como del establecimiento del método cuantitativo-mecanicista puede demostrarse claramente a partir de las biografías y obras de los astrólogos del siglo XVII. Las reacciones al desafío copernicano fueron muy diferentes en los distintos países, de modo que habría que evitar generalizaciones exageradas. No obstante, en lo fundamental cabe afirmar que fue en la lucha entre aristotelismo –o, más exactamente, neoescolástica– y el nuevo pensamiento donde se produjo la bifurcación de los caminos. Los astrólogos que luchaban contra la visión copernicana del mundo y seguían buscando la congruencia con la interpretación cristiana cayeron cada vez más en una desventaja argumentativa, mientras que los que siguieron el camino del platonismo mistificador señalado por Kepler o simplemente eludieron el enfrentamiento con la astronomía heliocéntrica crearon la base para la subsistencia de los sistemas astrológicos dentro de la nueva imagen del mundo. En lo que sigue quisiera presentar a los astrólogos más importantes, algunos de los cuales escribieron en la segunda mitad del siglo XVII obras sumamente extensas.

Italia

Comencemos por Italia, donde, a pesar de las prohibiciones, pudieron aparecer todavía muchos tratados y pronósticos astrológicos, entre ellos el popular *Almanacco perpetuo*, de Rutilio Benincasa, ampliado en 1655 por el astrónomo Sebastián Ansaloni a setecientas páginas. Incluso en Roma se publicó entre 1672 y 1684 una serie de pronósticos que revela a veces el inconsistente trato que recibía la astrología por parte de la Iglesia. La mayoría de los astrólogos de la época eran aceptados porque procuraban defender el sistema aristotélico-neoescolástico del ataque copernicano. El más conocido de ellos fue P. Plácido de Titis (1603-1668). Plácido, que provenía de una familia de la nobleza de Umbría, había ingresado a los veintiún años en la orden de los olivetanos, una congregación benedictina con sede en Siena. Tiempo después fue lector de matemática y física en la Universidad de Padua y profesor de la Universidad milanesa de Pavía. El estudioso umbro escribió gran número de obras astrológicas, en las que expuso la compatibilidad de la astrología científica con la fe cristiana. Reaccionó especialmente ante la crítica de Pico de la Mirándola procurando eliminar toda orientación «cualitativa» de la astrología. En ese sentido, consideró los signos zodiacales, las casas, los aspectos y todos los demás factores como elementos *físicos* y *reales*, que debían derivarse de principios naturales. Para él, estos principios eran intermediados por la luz, lo que significaba un *influjo* directo de los factores astrológicos y no una simple correspondencia cualitativa. En lugar de proponer subdivisiones geométricas con una carga platónico-mística en el sentido de Kepler, Plácido insistió en la interpretación causal física, en coherencia con la tradición aristotélica.

En su obra principal, titulada *Physiomathematica sive coelestis philosophia* [*Fisio-matemática o filosofía celeste*], publicada primero con seudónimo en 1650 y, después, póstumamente en Milán en 1675 como edición mejorada, Plácido critica de manera consecuente los sistemas de casas y métodos de dirección deducidos de forma puramente geométrica, como los de Campano o Regiomontano. Siguiendo a Ptolomeo, y basándose en que la luz representa un influjo real, exige una división de casas «por dos horas temporales, o sea, por la división proporcional de los arcos de movimiento de los puntos del cielo de un vértice a otro» (*Physiomathematica* [1675], 189). Ya Cardano y Magini habían enseñado este método según motivos puramente geométricos, hecho que, sin embargo, Plácido no menciona. La doctrina de las casas de Plácido tuvo pronto gran difusión, y su método sigue siendo incluso hoy el más utilizado en todo el mundo. Tal resonancia se debió sobre todo a su muy leída obra *Tabulae primi mobilis*, que contenía su doctrina resumida en setenta tesis, complementada con tablas de casas para consulta e instrucciones de cálculo con treinta ejemplos de horóscopo.

El hecho de que la astrología trata de influjos reales que, en última instancia, provienen del *Primum mobile* más allá de las esferas, como lo había explicado Aristóteles, fue propagado por la mayoría de los astrólogos italianos, razón por la cual podían contar con certeza con el respaldo de la Iglesia. En este contexto cabría mencionar a A. Francesco Bonatti, de Padua, a Antonio Tattoni, de Terni, y a Juan Bautista Riccioli, que en su extenso *Almagestum novum* se adhirió a Ptolomeo, formuló una dura crítica contra Copérnico y Galileo y, sobre todo, presentó una consideración astrológica de la historia listando todas las grandes conjunciones desde el año 3980 a. n. e. hasta el 2358 de n. e. Las obras de Plácido y de sus colegas aparecieron con el *nihil obstat* eclesiástico, pero, en 1688, la curia cambió de actitud y colocó todos los libros astrológicos en el Índice (también los de Plácido). La prohibición fue extendida en 1709, lo que condujo a que la astrología desplazara su presencia predominante de Italia a Inglaterra y a los Países Bajos. Una de las causas de esa nueva reducción del aprecio por la astrología podría estar en el conocido astrónomo Juan Montanari, que había editado en 1676 en Bolonia un pronóstico que fue proseguido hasta 1686 y cuyas acertadas predicciones hallaron reconocimiento generalizado. Sólo que Montanari admitió en otra publicación del año 1685 que sus pronósticos, formulados aparentemente con tanto cuidado y reflexión, habían sido hechos de forma arbitraria, para demostrar de ese modo que, al azar, podían hacerse tantas predicciones acertadas como con la astrología «académica», lo que supuso un golpe bastante fuerte para el oficio astrológico.

Francia

También en Francia se dio una fuerte resistencia contra la nueva imagen del mundo, aunque hubo asimismo importantes personalidades que la apoyaron. En este contexto puede considerarse paradigmática la discusión que se dio en el Collège de France, de París, donde las posiciones chocaron frontalmente. De un lado se encontraba Juan Bautista Morín de Villefranche (1583-1656),

el alquimista y astrólogo escocés William Davison, pero, después de haber sido nombrado profesor de matemática en el Collège de France en 1630, se había convertido en uno de los astrólogos más famosos de su tiempo. Morín era muy reconocido por las reinas de Francia, Suecia y Polonia, así como por los cardenales Richelieu y Mazarino; era el astrólogo de palacio de Luis XIII y, como tal, estuvo presente en el nacimiento de Luis XIV, en 1638. A pesar de que publicó numerosas obras en las que se enfrentaba críticamente con Copérnico y Plácido, la celebridad de Morín se basó más bien en la obra más importante de su vida, *Astrologia gallica* [*Astrología francesa*], que comprendía veintiséis libros, estaba escrita en latín (por lo que tuvo amplia recepción a través de traducciones) y era el fruto de un trabajo de investigación de treinta años, pero cuya publicación –en La Haya en 1661 gracias al apoyo económico de la reina María Luisa de Polonia, clienta suya– Morín no llegó a ver en vida. Esta obra gigantesca, de más de 800 páginas, 39 tablas y 80 ejemplos de horóscopo, está concebida como una enciclopedia completa de la astrología práctica, totalmente al estilo de Juntino. No es posible entrar aquí en una consideración de las muchas técnicas innovadoras y complejísimas reglas de interpretación desarrolladas por Morín (algunos libros de la obra pueden conseguirse en traducción inglesa o francesa; véase, además, Selva 1897 y Schwickert / Weiss 1925, t. 2). Baste con recordar, al menos, que también Morín consideraba que el *Primum mobile* era la causa física central de todo acontecer, situada detrás de las esferas planetarias. Desde él descienden las fuerzas sidéreas e influyen en el mundo sublunar, que está compuesto a su vez por cualidades primordiales. El Zodíaco está firmemente unido al *Primum mobile*. Lo trágico en Morín estriba en que, con el derrumbe de ese sistema aristotélico, también perdieron poder de convicción las conclusiones que él había extraído del mismo.

En ese punto débil hicieron hincapié sus adversarios en el Collège de France, sobre todo Pedro Gassendi (1592-1655), prepósito del cabildo catedralicio, físico y matemático, que rechazaba la concepción aristotélica de un primer ámbito lleno de fuerzas cósmicas y le oponía un modelo epicúreo-mecanicista que conside-

raba a Dios como causa primera de todo acontecer. Según él, los cuerpos de los átomos se mueven en un ámbito vacío y, a través de ese movimiento, suscitan los acontecimientos en la tierra. Por eso, Gassendi seguía la visión copernicana del mundo, aunque con la atenuación de la solución de compromiso de Tycho Brahe –según la cual el Sol sigue girando en torno a la Tierra como centro, pero los cinco planetas giran en torno al Sol–, que parecía no contradecir a la Biblia. Ésa era también la opinión de su amigo Marino Mersenne (1588-1648), que mantenía una estrecha colaboración con Descartes, Hobbes y con el astrólogo Tomás Campanella. En su obra *Quaestiones celeberrimae in Genesin* [*Cuestiones celebérrimas del Génesis*], publicada en 1623, Mersenne desarrolló una posición platónico-mistificante semejante a la de Kepler, al que hizo también referencia explícita en una obra posterior (*Harmonie universelle*, 1636).

A pesar de estos intentos de adaptarla a la nueva imagen del mundo, la astrología adquirió también en Francia cada vez más la fama de ser un método no científico y pasado de moda. Primero fue el ministro J. B. Colbert quien atacó personalmente la astrología en 1666 prohibiendo estrictamente el estudio de esa ciencia a los miembros de la Academia. Y cuando el rey Luis XIV, cuyo horóscopo de nacimiento había confeccionado Morín, amplió el 31 de julio de 1682 a toda Francia la prohibición de calendarios y almanaques astrológicos, ya vigente en varias provincias, la astrología académica se quedó definitivamente sin apoyo.

Inglaterra

En Inglaterra, las cosas se dieron de un modo totalmente diferente. Aun cuando las principales universidades –tanto las que seguían a los empíricos como los «Cambridge Platonists»– no aceptaban la astrología como disciplina seria y sólo algunos académicos se dedicaban secretamente a ella, eso no condujo a su desaparición del discurso público. Por el contrario: en ningún otro país europeo se dio una dedicación tan amplia a la astrología fuera de las universidades como en Inglaterra (véase el excelente estudio de

Curry 1989). Veremos todavía que este interés continuado habría de contribuir esencialmente a que, hacia finales del siglo XIX, la astrología pudiera arraigar de nuevo en otras partes de Europa.

Gran número de así llamados *professionals* practicaban la interpretación del horóscopo y emitían pronósticos político-económicos. Al hacerlo, corrían siempre el riesgo de ser víctimas de la ley promulgada en 1603 por el rey Jaime I contra embaucadores, adivinos y astrólogos, aunque la disposición sólo penaba acciones que «transgredieran los límites de la astrología permitida» o se realizaran con ánimo de engaño. Y como el cliente que se consideraba engañado también debía presentarse ante el tribunal, acto que para muchos resultaba penoso, la ley no tenía efectos contundentes. Además, los grandes cambios políticos de ese tiempo hicieron que, en 1641, la censura fuese eliminada por completo, por lo que, de pronto, la literatura astrológica se vio frente a un inmenso mercado: Curry habla en este contexto de los «días felices» de la astrología inglesa (1989, 19-22). Antes de 1640 no había ningún periódico de contenido astrológico; en 1645, eran varios cientos; mientras que en 1640 sólo se registraron 22 nuevas ediciones astrológicas, en 1640 fueron 1966. En las décadas siguientes, aparecieron en promedio tres libelos o panfletos por día.

También el más célebre de todos los *professionals*, Guillermo Lilly (1602-1681), a quien se suele llamar «*the true father of British astrology*», fue citado reiteradamente ante los tribunales, pero, a partir de 1641, supo aprovechar la coyuntura favorable de la astrología (para una biografía de Lilly, véase Parker 1975). Lilly provenía de una familia modesta. En 1620 debió dejar de acudir a la escuela de latín porque su padre había sido encarcelado a causa de sus deudas y el muchacho tuvo que buscarse la vida en Londres como chico de los recados y sirviente. Pero tuvo suerte, pues, después de la muerte de su amo, se casó con la pudiente viuda y pudo ampliar aún más su nuevo patrimonio con especulaciones inmobiliarias. A los treinta años comenzó a dedicarse a la astrología. El primer resultado de su interés por las técnicas de la astrología mundana fueron sus almanaques políticos, editados en 1644-1645 bajo el seudónimo de Merlinus Anglicus. Por ellos fue citado ante los

tribunales, pero gracias a su habilísima defensa no llegó a ser castigado.

Lilly, que sabía muy bien latín y, por eso, leyó todos los tratados que tuvo a su alcance, dedicó su vida por completo al estudio de la astrología y contribuyó a que el siglo XVII fuese en Inglaterra realmente el «época de oro de la astrología». Mantuvo contactos con muchos especialistas, entre ellos sir Elías Ashmole (1617-1692), con el que pronto trabó una estrecha amistad. A este hombre, fundador del célebre Ashmolean Museum, Lilly dedicó también su autobiografía, que apareció sólo en 1715 con el título *Mr William Lilly's History of his Life and Times* y desvelaba detalles tan interesantes como una búsqueda del tesoro en la Abadía de Westminster. Sin embargo, la obra principal de Lilly fue *Christian Astrology, modestly Treated of in three Books* [*Astrología cristiana, tratada modestamente en tres libros*], publicada en Londres en 1647 y reimpresa ya en el año 1659. La obra, que tiene casi novecientas páginas, se introduce en la primera parte de forma fundamental y con muchas tablas en la astrología; la segunda parte es una exposición sumamente detallada de la astrología horaria, con docenas de ejemplos de horóscopo de la propia práctica astrológica del autor; en la tercera parte, trata la horoscopia de nacimiento. En el anexo ofrece también una bibliografía astrológica (obras que estaban todas en la biblioteca de Lilly) e incluso un índice analítico.

Lilly llegó a un gran dominio en el arte de la astrología horaria, y las generaciones posteriores –por ejemplo, W. J. Simmonite y Zadkiel en el siglo XIX– no hicieron otra cosa que copiar en mayor o menor medida su obra. Quisiera presentar aquí un ejemplo de este tipo de interpretación horoscópica: en el capítulo 43, Lilly trata el caso de un caballo perdido o robado cerca de Henley y plantea la pregunta acerca de si aparecerá de nuevo, y, en caso de aparecer, dónde y cómo:

> A Mercurio, que se encuentra aquí como soberano de la duodécima (casa) en lugar del caballo, lo vemos en movimiento retrógrado y apresurándose hacia una conjunción con el Sol, que es al mismo tiempo el soberano de la casa sustancial del cliente. Como Mercurio, por su

> movimiento retrógrado, pertenece a la casa sustancial del cliente y, además, la Luna está como local en la segunda y tanto Júpiter como también Marte están en retrógrado cerca de la cúspide de la segunda, he llegado a la conclusión de que el cliente recuperará su propiedad o su caballo de forma rápida e imprevista, y dentro de uno o dos días después de la consulta. Y como la séptima casa está tocada por la cola del dragón [con lo cual el nodo lunar se encuentra en el Ascendente], he juzgado que el ladrón no conservará el objeto.

Mediante inferencias semejantes, Lilly llega incluso a descubrir que el caballo regresará viniendo del oeste, precisamente para la conjunción de Mercurio y Venus. Admite, sin embargo, que este ejemplo es especialmente fácil porque hay muchos «indicios claros», e informa de que, de hecho, la cosa se dio exactamente de esa manera.

Pero la celebridad de Lilly no se basó solamente en su dominio de la astrología horaria (interrogación), sino también en sus pronósticos. El rey Carlos I lo consultó en varias ocasiones, pero no siguió el consejo de Lilly de dejar Londres de inmediato, y fue así ejecutado a instancias de Cromwell el 30 de enero de 1649 en esa ciudad. No obstante, otro pronóstico tuvo una resonancia aún mayor: en 1651, Lilly editó el escrito titulado *Monarchy or No Monarchy in England*, en el que predecía una catástrofe para Londres. En 1665, al estallar la peste y en 1666, cuando la ciudad fue pasto de un devastador incendio, Lilly fue citado a comparecer frente a la comisión investigadora del incendio y se le preguntó acerca de su pronóstico. Él declaró que no sabía con antelación el momento preciso de la catástrofe anunciada, pero se mostró convencido de que debía haber causas naturales del incendio. La comisión no siguió más el asunto.

Los almanaques confeccionados por Lilly fueron proseguidos después de su muerte por su hijo adoptivo y discípulo Enrique Coley. Este género mantuvo en general su popularidad en Inglaterra de forma continuada hasta el siglo XIX (para una detallada visión de conjunto véase Capp 1979). Aparte de Lilly y Coley, que, además de sus obras *Clavis Astrologiae* [*La llave de la astrología*] (Londres 1669) y *Clavis Astrologiae elimata* [*La llave de la astrología lima-*

da] (Londres 1676), escribió dos excelentes manuales, hubo en aquel tiempo otros astrólogos productivos. Entre ellos cabría mencionar a Juan Gadbury (1627-1704), que fue primero discípulo y amigo de Lilly, pero después se apartó de su exitoso maestro y abrió una escuela contraria. Esto llevó a que los astrólogos londinenses debiesen decidir a qué bando querían pertenecer. La disputa culminó incluso después de la muerte de Lilly, cuando Juan Partridge editó su polémica obra *Nebulo Anglicanus, or the First Part of the Black Life of John Gadbury* [*Nebulo anglicano, o primera parte de la negra vida de Juan Gadbury*] (Londres 1693).

Partridge (1644-1715) fue asimismo el primer astrólogo inglés que propagó el cálculo de las casas intermedias según Plácido (si bien Lilly conocía el sistema, siguió trabajando con Regiomontano). En dos libros de tenor bastante técnico, el *Opus reformatum* [*Obra reformada*] (Londres 1693) y *Defectio genitururum* [*Defección de las genituras*] (Londres 1697), ambos en inglés, Partridge expuso extensamente por qué la nueva técnica era preferible a la de los antiguos. Además, Partridge creó una serie de almanaques muy exitosos que apareció a partir de 1680 con el título de *Merlinus liberatus* [*Merlín liberado*], serie que siguió apareciendo hasta 1783 bajo su seudónimo de editor Merlinus Redivivus. Pero la vida no fue fácil para Partridge. No sólo tuvo que vérselas una y otra vez con tribunales y debió abandonar Inglaterra por un tiempo durante el reinado de Jaime II, hasta que fue rehabilitado por Guillermo III, sino que, en el debate público, tuvo que afrontar un difícil episodio: Jonathan Swift publicó bajo el seudónimo de Isaac Bickerstaff un almanaque satírico para el año 1708 en el que profetizaba que Partridge habría de morir inevitablemente el 29 de marzo de 1709 a las 23 horas. Un año más tarde, Swift echó aún más leña al fuego y editó un escrito titulado *Las profecías cumplidas de Mister Bickerstaff*, en el que anunciaba la muerte de Partridge como hecho ocurrido y publicaba, junto con la aceptación de fracaso por parte de este último, la descripción de las solemnidades fúnebres y el texto del epitafio. «Bickerstaff» completó sus dichos con la exhortación: «*Weep all you customers that use / His pills, his almanacks, or shoes*» («Llorad, todos los clientes que usáis / sus píl-

doras, sus almanaques o sus zapatos»). Partridge no halló esta broma *very British*, sobre todo porque le costó un gran esfuerzo demostrar a la confundida opinión pública que seguía todavía con vida. Pero el episodio da una idea del clima imperante y del papel público que tenía la astrología en aquel tiempo en Inglaterra.

La presunción de Swift de que, con su sátira, los ingleses se apartarían de su credulidad, no se cumplió. En 1697, el médico y astrólogo Francis Moore (hacia 1657-1715) recibió una licencia del rey Guillermo III para editar un almanaque «leal», que apareció por primera vez con el título *Francis Moore's Vox Stellarum or a loyal almanac for the year 1697* [*La Voz de los Astros de Francis Moore, o un almanaque leal para el año 1697*], que siguió editándose hasta la segunda guerra mundial. El *Moore's Almanac* se convirtió en un ejemplo de las muchas y muy exitosas series de pronósticos astrológicos del siglo XIX (véase más abajo, capítulo VII.1). El caso de John Flamsteed (1646-1719), fundador del observatorio de Greenwich y primer «Royal Astronomer» demuestra que, a pesar de la actitud crecientemente hostil que se desarrollaba ante la astrología, ésta siguió siendo practicada también entre renombrados astrónomos. El horóscopo de la colocación de la piedra fundamental del observatorio –que tuvo lugar el 10 de agosto de 1675 (según el Calendario Juliano) a las 15.14 horas– fue confeccio-nado de forma personal y guardado celosamente por Flamsteed. Quién escribió sobre la hoja del horóscopo las palabras *Risum teneatis amici* («Contened la risa, amigos»), no ha podido aclararse hasta el día de hoy. Algunos sospechan que se trata de una broma dirigida contra Flamsteed, pero es más probable que la frase haya sido escrita por el mismo Flamsteed a fin de expresar su inclinación hacia la astrología sin tener que admitirlo públicamente. Como señala Günter Oestmann en un trabajo sobre el tema en particular (2002), Flamsteed era un científico familiarizado con todas las técnicas astrológicas.

3.
DE LA ILUSTRACIÓN AL ROMANTICISMO

Ilustración, esoterismo, astrología

A comienzos del siglo XVIII, la astrología había perdido de forma determinante su reputación en los círculos eruditos de Europa. A consecuencia de los esfuerzos que se dan en llamar comúnmente «Ilustración», este proceso de deterioro experimentó un nuevo impulso, con el que se llegó a eliminar definitivamente la astrología interpretativa del canon de las asignaturas de arraigo universitario. Una astrología que se mantenía adherida al modelo aristotélico-escolástico y se cerraba a los nuevos criterios de racionalidad y ciencia no tenía ya ninguna posibilidad de ser tomada en serio. Lo que todavía se aceptaba –de ello dan testimonio las tesis doctorales en las universidades europeas– era la investigación de las influencias de los astros en el clima o en el cuerpo humano, pero, a partir del año 1750, esas tareas fueron asignadas, junto con la astrología, al ámbito de la superstición. Cuando el rey Federico el Grande quiso prohibir las predicciones astrológicas en los calendarios domésticos, fracasó ante la protesta de los campesinos, que no querían renunciar a esa forma de pronósticos del tiempo. La emperatriz María Teresa estaba menos dispuesta a llegar a compromisos en ese punto y prohibió en 1756 «toda adivinación astrológica y toda suposición supersticiosa» en los calendarios. Pero más importante que la prohibición de pronósticos anuales fue la represión de las efemérides, o sea, del instrumento más importante para la práctica astrológica. Las grandes obras con tablas no fueron ya editadas, y, a partir de 1710, no aparecieron más listas. Con ello, la astrología interpretativa se había quedado sin apoyo.

Los promotores de la Ilustración consideraron a partir de entonces la astrología como una «pseudociencia» o como superstición.

Entre 1785-1789, cuando Juan Cristóbal Adelung publicó su influyente *Historia de la locura humana* (7 tomos), también la astrología fue llevada ante el tribunal. Adelung tomó como ejemplo a Lucas Gaurico e hizo de su presunta competencia objeto de la burla del siglo XVIII. Según el autor, el astrólogo había tenido seguidores en el Renacimiento, pues, «en su tiempo, había una cantidad de necios que creían [en la astrología], de modo que no es de extrañar que Gaurico haya llegado a ser célebre a través de algunas predicciones sostenidas por tornillos que se cumplieron más o menos, y que, con posterioridad, fueron exageradas por la simpleza [de la gente]» (t. II, 256). Una imagen semejante presentó también el documento más importante de la Ilustración, la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers* [*Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*] (17 tomos, 1751-1765), de Dionisio Diderot y otros compiladores. El artículo sobre «Astrología» (t. I, 780-783) distingue entre *astrologie naturelle* (astrología natural) y *astrologie judiciaire* (astrología judiciaria): la primera, que trata sobre la relación entre los planetas y el clima, etcétera, tiene para los autores validez, mientras que la astrología horoscópica se considera como una superstición, de la que, según afirman los autores, «nosotros mismos estábamos inficionados en los siglos pasados» (781). Para los «ilustradores» franceses del entorno de Diderot y Voltaire, la astrología era incluso una ciencia de locura inventada por los sacerdotes para someter a la población. La libertad de la razón frente a la reivindicación de poder de las doctrinas religiosas llegaba así necesariamente a la libertad frente al despotismo astrológico. La marginación de la astrología se convirtió en una certificación del propio estatus «ilustrado».

Aun cuando este proceso ejemplifica con (relativa) claridad el aspecto histórico-científico, las cosas no son tan simples en el aspecto histórico-cultural, pues, por una parte, seguía habiendo interés en la interpretación del curso de los tiempos y de las circunstancias de la vida personal, y, por otra, la acentuación de la razón por parte de la Ilustración hizo que apariciera una opción contraria, relevante tanto en su contenido como en su incidencia social, que se expresó en la filosofía, el arte y la literatura. Este hecho, sobre el

que se discute bajo el concepto de «ambivalencia de la Ilustración», es un elemento estructural de la historia del espíritu en Europa a partir del siglo XVIII. Sólo se lo entiende si se tiene en cuenta que los estándares de racionalidad desarrollados en aquel entonces –y que llevan su propia negación en sí mismos– no coinciden con lo que hoy entendemos por «razón».

La búsqueda de un «saber superior» y la ambivalencia de la Ilustración

Ya hemos podido constatar en muchos puntos que la separación entre ciencia racional y esoterismo irracional no hace justicia en modo alguno a la interpenetración recíproca de esos ámbitos culturales y modelos de explicación del mundo en la Edad Moderna europea. Como dice de forma muy expresiva Erich Meuthen en su obra de referencia acerca del siglo XV, en la recepción de la Antigüedad por parte del Renacimiento operaron «en gran medida no justamente los lados "ilustrados" del paganismo de la Antigüedad, sino lo [...] oscuro, misterioso y mítico» (1996, 183). Una ambivalencia semejante se hace patente también en los discursos del siglo XVIII, hecho que ha sido señalado desde hace cierto tiempo por muchos historiadores. De forma creciente se está reconociendo que el discurso de lo oscuro como «lo otro de la razón», que suele oponerse a menudo dicotómicamente a la «antorcha de la Ilustración» y a la luz de la inteligencia, proviene de una retórica de autocercioramiento ilustrado y, además, utiliza él mismo metáforas del conocimiento que provienen de la tradición esotérica.

Uno de los primeros que siguió de forma consecuente este reconocimiento fue el germanista Rolf-Christian Zimmermann. Partiendo de la observación de que la filosofía religiosa popular de la temprana Ilustración «procuraba orientar hacia los carriles de la razón» el hermetismo de Jakob Böhme (Zimmermann 1969, 129), el autor desarrolló el concepto de «hermetismo racional» para designar de forma puntualizada las corrientes intelectuales de las que se alimentaron Goethe y otros autores (1969, 128-171). Esto ha sido confirmado por la investigación histórico-científica: Reinhart Koselleck dijo en 1959 (Koselleck 1965) que el secreto de las logias masónicas en la época del absolutismo tenía la función de proteger al nuevo ciudadano consciente de su propio valor frente al Estado. De esa manera, las sociedades secretas contribuyeron tanto a la creación de estructuras democráticas como lo hizo la crítica de la Ilustración: «Ilustración y secreto surgen desde un primer principio uno junto al otro, tal una pareja de mellizos históricos» (1965, 108). Sin embargo, la crítica –ese concepto de lucha del siglo XVIII– desarrolló una dinámica dialéctica propia socavando los mismos fundamentos en los que se basaba:

> Los conceptos estatuidos establecían a su vez sus conceptos opuestos, que en el mismo proceso se veían desvalorizados y por lo general eran «criticados» de este modo. [...] Las escisiones dualistas de las que se servían los críticos evidéncianse, así, como una paradoja única: ellas sirvieron como fermento, empleado para eliminar todas las diferencias y oposiciones, esto es, para suprimir las tensiones construidas de modo dualista y de las cuales extraía justamente su evidencia el movimiento de la Ilustración. (Koselleck 1965, 225s)

En la investigación más reciente sobre el esoterismo, esa dinámica se considera como un elemento estructural general de los discursos «ilustrados», en los que la fascinación por lo oscuro e irracional así como su resolución a la luz de la razón representa una suerte de punto axial y de inflexión. Entretanto se han realizado ya algunos estudios que tratan extensamente esta relación (Neugebauer-Wölk 1999, Trepp / Lehmann 2001; véase también Kippenberg / Von Stuckrad 2003, 70-81). En estos estudios se pone de manifiesto que la glorificación de la Ilustración y el conocimiento, tal como fue impulsada por muchos intelectuales del siglo XVIII, no parte justamente de modelos de razón como los de un Renato Descartes, sino de la búsqueda de la «luz de la verdad», como la llevaban adelante los autores renacentistas. Esa relación entre esoterismo e Ilustración permite reconocer qué importante era para los iluministas la búsqueda de un saber *superior*, de un conocimiento *absoluto* y de una verdad que *trascendiera* la mera razón. El hombre entero debía ser captado por esa Ilustración, lo

que debía inaugurar un nuevo nacimiento del ser humano, trasladado después a los contextos políticos y culturales.

Como ya hemos insinuado, esta asociación de los discursos ilustrados con la divinización de la razón propia de los tiempos del Renacimiento se dio de la forma más clara en el seno de las sociedades secretas del siglo XVIII.

Semántica astrológica en las sociedades secretas del siglo XVIII

El esoterismo no sólo tiene relevancia para la cultura europea desde el punto de vista de la historia de las ideas, sino que halló también expresión en procesos socio-históricos, y justamente en el siglo XVIII. El círculo de los masones, rosacruces, iluminados y otras así llamadas «sociedades secretas» puede comprenderse en el sentido de un *esoterismo institucionalizado*, en el que se produjo una unión específica entre Ilustración y burguesía (Neugebauer-Wölk 1999). Estas sociedades fueron el lugar en el que mentes «ilustradas» como Leibniz, Herder o Goethe discutieron sus ideales político-filosóficos y extremaron asimismo esotéricamente la racionalidad en el sentido de un «hermetismo racional» y en la búsqueda del «conocimiento absoluto».

Tanto desde la perspectiva del contenido como desde la socio-histórica, esas sociedades secretas establecieron una continuidad con las academias platónicas del Renacimiento. Si bien los orígenes del movimiento de la francmasonería en la Alta Edad Media, todavía son hoy insuficientemente elucidados (las huellas más tempranas son el poema Regius hacia el año 1390 y el manuscrito Cooke hacia 1430-1440), y los manuscritos de constitución más antiguos provienen de mediados del siglo XV, estos grupos aparecieron en el ámbito público sólo en el siglo XVII, cuando diferentes logias se unieron formando asociaciones más grandes e intentaron poner orden en sus sistemas. El comienzo propiamente dicho de la historia de la francmasonería se sitúa por eso en la fundación de la Gran Logia de Londres, en el año 1717. Paralelamente, los rosacruces llamaron cada vez más la atención. En sus manifiestos *Fama Fraternitatis* (1614) y *Confessio* (1615/1616), los

rosacruces habían presentado al legendario fundador Christian Rosenkreutz como un adepto que había leído el «libro del mundo» (*liber mundi*) y que estaba iniciado en la tradición de Hermes y de la *Tabula smaragdina*. Además, la leyenda en torno a la apertura de su tumba en 1604 se asemeja a la del descubrimiento de los antiguos escritos en el monumento funerario de Hermes Trismegisto. El hermetismo de la Edad Moderna se relacionó así con exigencias religiosas y políticas que en el siglo XVIII hallaron cada vez más resonancia también en los círculos ilustrados.

Desde el punto de vista de la importancia histórico-cultural de la astrología vale la pena señalar que, dentro de cada una de esas agrupaciones, se desarrolló un lenguaje simbólico marcado por elementos astrológicos. Los sistemas de grados dentro de estas agrupaciones seguían, al igual que en los misterios de la Antigüedad, la semántica astrológica, y las iniciaciones se realizaban recurriendo a tradiciones hermético-esotéricas basadas en una cosmología neoplatónica. Sin embargo, en el marco de las revoluciones científicas, esta cosmología resultó ampliamente psicologizada, con lo que siguió siendo accesible también para pensadores de mentalidad ilustrada. Por ejemplo, en el «Rito Escocés Antiguo y Aceptado» de la francmasonería, los siete planetas representaban a los siete querubines: Miguel estaba a cargo de Saturno, Gabriel de Júpiter, Uriel de Marte, Camaliel de Venus, Rafael de Mercurio, Zafiel de la Luna y Zeraquiel del Sol. En los rituales se ponía también en escena mediante palabras y acciones a las correspondientes deidades y ángeles, que representaban principios espirituales y éticos que el adepto debía conocer e integrar en su propio camino.

En la «Masonería egipcia», el rito podía tener la siguiente forma: las paredes del recinto en el que realizaban sus rituales los «magos de Menfis» –el santuario– estaban revestidas con damasco rojo adornado con representaciones de Saturno, Osiris, Isis, Horus y Harpócrates. El recinto estaba iluminado por quince candelas distribuidas en los puntos cardinales. Al este se encontraba el altar. De Saturno, que estaba revestido de negro y colgaba por encima de la entrada, se afirmaba que era el padre de los dioses, que había nacido de un tronco de árbol y era el símbolo de la materia primordial.

Osiris, pintado en colores amarillos sobre la pared sur, era el símbolo del fuego oculto del Sol, hijo regio de Saturno, esposo de Isis y padre de Horus. Isis, representada en blanco y símbolo de la humedad, la naturaleza y la Tierra (Luna), era la hija mayor de Saturno y, como reina, hermana y a la vez esposa de Osiris. Hermes (Mercurio o Thot) era su ministro. Por último, en oriente se encontraba Horus como dios de la razón, sosteniendo en las manos las figuras de la felicidad y de la muerte. A su izquierda se encontraba la representación de Harpócrates, hermano de Horus y dios del silencio. Saturno llevaba al lado derecho del pecho el signo del Sol y, al izquierdo, el de la Luna; sostenía delante de sí el cetro de Mercurio, que separaba la luz y las tinieblas. En el centro del santuario se encontraba un sarcófago entre dos palmas y, a la cabecera, una rama de tamarindo sobre la que estaba el signo de Mercurio. Delante del sarcófago había una alfombra tendida y adornada con símbolos.

La escena servía, en el fondo, para representar ante los ojos de los adeptos y hacerles experimentar sensiblemente lo que, en realidad, acontecía en su interior: una iniciación en nuevos niveles de consciencia, en procesos de conocimiento que debían ayudarles a alcanzar la razón superior. La semántica astrológica y alquímica se integra aquí en un sistema cósmico-religioso de conjunto que ya no tiene que ver con la horoscopia de nacimiento o con la astrología mundana, pero que era especialmente apropiado para entender los elementos de la interpretación astrológica como fuerzas psíquicas. Las obras surgidas en este contexto –por ejemplo, la obra *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*, de Jorge Welling (1735, con reimpresiones en 1760 y 1785) o *Las figuras secretas de los Rosacruces del siglo XVI y XVII* (1789)–, presentan consecuentemente la astrología como una «ciencia primordial» que, más allá de las disputas entre los sistemas heliocéntrico y geocéntrico, puede relacionar la simbología cósmica con disposiciones anímicas y fundar así, sólo ella, el «saber superior».

El Romanticismo y la restauración de la astrología de la Antigüedad

Así pues, hacia finales del siglo XVIII, la astrología había desaparecido de forma más o menos completa de los debates científicos. La ciencia empírica estaba en camino de convertirse en disciplina rectora y de obtener definitivamente el predominio en el siglo XIX. Pero, una vez más, sería erróneo describir esta evolución como un proceso claro y unilateral: demasiado fuertes eran para ello las fuerzas opuestas y las ambivalencias inherentes a la ciencia moderna, que aseguraron a la astrología su existencia, aunque de forma modificada. La situación en Gran Bretaña será objeto de tratamiento más extenso en el próximo capítulo. Aquí quisiera dirigir la atención a aquellos ámbitos de la cultura que no se dieron por satisfechos con la racionalización total del cosmos y de los universos vitales, sino que abogaron a favor de una integración, también en la ciencia, de todos los aspectos de lo «viviente». A través de esta acción, así como del despertar de un nuevo entusiasmo por la Grecia antigua, la astrología siguió transmitiéndose a la posteridad de forma evidente. La diferencia consistió esencialmente en que, en el siglo XIX, los astros fueron objeto de una determinación *estética* y *psicológica*, o sea, se los tomó como representantes simbólicos de fuerzas universales que actúan en el interior del hombre así como en el universo, concebido holísticamente. Quisiera explicar el significado de este proceso tomando como ejemplo la «investigación de la naturaleza» en tiempos de Goethe y en el Romanticismo propiamente dicho.

La astrología en tiempos de Goethe

El 28 de agosto de 1749, al mediodía, al dar el reloj las doce, vine al mundo en Francfort del Mein [sic!]. La constelación era afortunada; estaba el Sol en el signo de Virgo y culminaba ese día; mirábanse amorosamente Júpiter y Venus; no era adverso Mercurio; Saturno y Mar-

te mostrábanse indiferentes; sólo la Luna, que enseguida alcanzó su pleno, ejercía el poder de su contrafulgor, tanto más cuanto que también habíase iniciado su hora planetaria. De suerte, pues, que se oponía a mi nacimiento, que no pudo tener efecto hasta tanto que hubo pasado esa hora.

Estos buenos auspicios, que en lo sucesivo habían de encarecerme mucho los astrólogos, deben de haber sido causa, desde luego, de mi conservación; pues, debido a la torpeza de la comadrona, vine yo al mundo como muerto, y sólo a costa de múltiples esfuerzos pudo lograrse que viera la luz. Esta circunstancia, que a mis familiares puso en grave aprieto, redundó, sin embargo, en beneficio de mis conciudadanos, pues mi abuelo, el alcalde Juan Wolfgang Textor, tomó pie de ahí para nombrar un ayudante de comadrón y fundar o restaurar la enseñanza de la Obstetricia; lo que debe de haber sido provechoso para más de uno de los que luego han venido a este mundo. (Goethe 1987, t. II, 1460)

Así comienza Johann Wolfgang von Goethe su autobiografía *Poesía y verdad* [*Dichtung und Wahrheit*]. Al colocar al comienzo de su exposición la descripción de su horóscopo de nacimiento, se conecta con tradiciones que, ya desde Jerónimo Cardano, eran usuales en los círculos intelectuales y que demuestran que la interpretación astrológica del momento del nacimiento se practicaba con total naturalidad. Además, la fina ironía del segundo párrafo pone de manifiesto que Goethe, al igual que muchos de sus contemporáneos, no se era en absoluto dependiente de la interpretación de los astrólogos, sino que manejaba la astrología de forma creativa y lúdica.

Goethe estuvo familiarizado ya desde su juventud con la tradición esotérico-hermética de Europa (véase al respecto Zimmermann 1969). Las ramas esotéricas de la alquimia, la *magia naturalis* y la astrología hallaron recepción explícita en muchos pasajes de su obra, como en *Cuento* [*Märchen*], en el fragmento «Los secretos» [«Die Geheimnisse»] de *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister* | *Wilhelm Meisters Wanderjahre*] y, por supuesto, en el *Fausto*, cuya redacción marcó la segunda mitad de la vida del autor. Además,

también llegaron a hacerse célebres sus «Voces órficas primordiales» [*Orfische Urworte*], que marcan hasta el día de hoy la idea que tienen los astrólogos de sí mismos, pues expresan de forma especialmente afortunada la relación entre determinismo y libertad.

Así como, en el día en que viniste al mundo,
el Sol saludó a los planetas,
de inmediato más y más creciste,
según la ley, por la que aquí llegaste.
Así has de ser: huir de ti no puedes,
así ya lo dijeron sibilas y profetas.
Y ningún tiempo ni poder fracciona
la forma acuñada, que viviendo evoluciona.

Como es sabido, Goethe no fue sólo un poeta, sino que se dedicó a casi todos los ámbitos de la ciencia, la política y el arte. Sus empeños científicos estuvieron en el contexto de la *investigación natural* de su tiempo, que no tenía aún una división estricta entre ciencias naturales empíricas y filosofía especulativa de la naturaleza. Al igual que Schelling y otros filósofos, Goethe estaba interesado en lo que en aquel entonces se llamaba «la totalidad del mundo», o sea, un principio vivo y espiritual visible e investigable en la realidad material, pero que no se deja reducir a ella.

El trasfondo de esa posición es una reflexión crítica acerca de la revolución científica suscitada por Copérnico, Newton y otros estudiosos, que no pocos consideraron una «pérdida del alma» del cosmos. A finales del siglo XVIII se buscaban alternativas a esa concepción y, una vez más, se las encontró en la Antigüedad griega. Cuando Goethe exclama «¡Qué cada uno sea griego a su manera!», expresa la actitud de muchos de sus contemporáneos, que consideraban Grecia como una vivencia de formación que ofrecía a su época una alternativa áurea que, aunque pretérita, podía ser revivificada. Junto a la ciencia de la pura razón había otro culpable a quien se acusaba de la miseria de la época: el monoteísmo judeo-cristiano, que había destituido la jovial cultura griega y, de esa manera, había creado la sociedad burguesa y hostil a la experiencia vivencial. Friedrich Schiller, amigo de Goethe, lo dijo sin

ambages en su poema «Los dioses de Grecia» [«Die Götter Griechenlands»], lo que provocó una gran controversia:

> Cuando aún gobernabais el bello universo,
> estirpe sagrada, y conducíais hacia la alegría
> a los ligeros caminantes,
> ¡bellos seres del país legendario! [...].
> Donde ahora, como dicen nuestros sabios,
> sólo gira una bola de fuego inanimada,
> conducía entonces su carruaje dorado
> Helios con serena majestad. [...]
> Para enriquecer a *uno* entre todos
> tuvo que perecer ese mundo de dioses. (Schiller 1994, 15. 21)

Frente a la «bola de fuego inanimada» de un Copérnico se invoca aquí al dios solar Helios como antídoto mítico que puede restaurar la perdida unidad del hombre con el cosmos.

A través de la restauración del panteón de la Antigüedad, la astrología alcanzó también nuevos honores literarios, puesto que, por lo menos en su forma erudita filosófica, parecía ser el modelo de cosmos viviente que reflejaba la dinámica de libertad y necesidad, de historia y religión. La forma como Schiller elaboró esas dinámicas puede encontrarse en su *Wallenstein*, cuyo horóscopo fue ya desde Kepler objeto de reiterados debates públicos. Schiller, que tenía una actitud muy escéptica frente a la astrología –como lo documenta su correspondencia– y que se había hecho explicar por Goethe cómo podía darse una astrología reflexionada filosóficamente, presenta de nuevo de forma penetrante, mediante la figura del astrólogo Seni, el antiguo arte de la interpretación astrológica en toda su validez. Pero en el *Wallenstein* se hace visible ya una concepción nueva del papel de la astrología, tal como ese papel habría de imponerse después durante el siglo XIX. Tomemos como ejemplo el parlamento de Max Piccolomini (tercer acto, escena 4):

> ¡Oh! Nunca censuraré yo su creencia en los astros, en el poder de los espíritus. No es sólo el «orgullo» del hombre el que puebla los espacios con espíritus, con fuerzas misteriosas; que también para un corazón amante resulta la vulgar naturaleza demasiado mezquina, y hay más honda significación en los cuentos de mi infancia que en la verdad que la vida enseña. Ese jovial mundo de las maravillas es el único que responde a los encantados corazones, que a mí me abre los eternos espacios, extendiendo mil ramas frondosas en las que se columpia ebrio el espíritu dichoso. Es la fábula el mundo del amor, y gusta de vivir entre hadas y talismanes, y cree en los dioses porque ella divina es. Hoy ya no son nada los antiguos seres de las fábulas: esa raza encantadora huyó de entre nosotros; pero el corazón necesita una lengua y el antiguo impulso resucita los antiguos nombres y a los cielos astrales se van los que antaño caminaran por la vida amigablemente. Aquí se les manifiestan a los enamorados y hoy todavía nos aporta Zeus todo lo grande y Venus todo lo bello. (Schiller 1973, 614s)

A pesar de que Seni defiende todavía el estricto poder del destino que se hace visible en los astros, es la actitud de intelectual ilustrado la que pasa ahora al primer plano. La astrología ya no es una ciencia sino un arte y una religión que, como lenguaje simbólico del universo viviente, animado y accesible al corazón amante, reclama su lugar propio en la cultura.

Romanticismo

El tono que resonó en esta literatura habría de seguir oyéndose a lo largo del siglo XIX como una suerte de «bajo continuo». En el arte y en la investigación natural del Romanticismo, la determinación estética y psicológica de las fuerzas astrales pasó a ser un elemento importante de la reflexión vinculado a la búsqueda de una explicación holística y no reduccionista del cosmos. Partiendo de la filosofía de la naturaleza de Schelling (1775-1854), que se alimentó ella misma de tradiciones esotéricas, no pocos filósofos del Romanticismo alemán intentaron establecer nuevamente la astrología como ciencia metafísica. August Wilhelm Schlegel afirma en 1803 en sus lecciones tituladas «Sobre literatura, arte y espíritu de la época» [«Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters»] que, a raíz de la Ilustración, los hombres sólo piensan en categorías cuan-

titativas y utilitarias y han perdido el sentido de lo admirable. La astronomía, dice por eso Schlegel, debería volver a ser astrología, pues el hombre que contempla los astros se eleva más cuando está convencido del apoyo del cielo que cuando se ve como un «esclavo de la tierra».

Otros autores insistieron en la misma dirección. Cuando Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) habla del significado cualitativo de las relaciones numéricas y designa a la astronomía como «verdadera metafísica» y «correcta astrología»; cuando, continuando los trabajos de Franz Anton Mesmer (cuya tesis doctoral tiene el elocuente título de *De influxu astrorum in corpore humano* [*El influjo de los astros en el cuerpo humano*]), muchos investigadores de la naturaleza, entre ellos el poeta Justinus Kerner, buscan un principio primordial que atraviese el universo entero y la materia, representado también en la astrología; y cuando filósofos como Gustav Theodor Fechner plantean reflexiones especulativas sobre la animación de los planetas y la participación de las almas humanas, en constante reencarnación, respecto del alma divina del mundo, se está mostrando una opción alternativa a aquella ciencia que parte del primado de la razón pura y del paradigma de la total racionalización mecanicista del mundo.

Con todo, la revaloración de la astrología sobre bases filosófico-naturales como una «astronomía metafísica» debe distinguirse claramente de un arte de la horoscopia interpretativa práctica, tal como se practicó en Inglaterra. En la Europa continental del siglo XIX eran pocos los que se atrevían a presentar públicamente obras astrológicas. En ese sentido es una excepción el «vidente y astrólogo» muniqués J. K. Vogt, que, según se afirma, predijo la caída de Sebastopol y el ocaso de Napoleón III y que, en 1860, se suicidó de un disparo cuando su cálculo de un acierto en la lotería resultó fallido. Sin embargo, más importante que Vogt fue el profesor Johann W. Pfaff (1774-1835), de Erlangen, que, en su obra *Astrologie* [*Astrología*] (1816), afirmó que la astrología buscaba nuevamente su lugar «en el círculo de las ciencias cultivadas con musa» y que debía conseguirlo porque su tradición era honrosa y verdadera. En 1822-1823, Pfaff editó con la colaboración de su colega académico G. H. Schubert los *Astrologische Taschenbücher* [*Libros astrológicos de bolsillo*], que contenían una traducción completa del *Tetrabiblos* de Ptolomeo así como también toda una serie de tratados bre grandes conjunciones, sobre la estrella de Belén y otros temas tradicionales. Pfaff sostuvo también la opinión de que el universo estaba impregnado de un único principio espiritual del que participaban todas las cosas. Esta doctrina la expuso en su colección de artículos *Der Mensch und die Sterne. Fragmente zur Geschichte der Weltseele* [*El hombre y los astros. Fragmentos para una historia del alma del mundo*] (1834).

No obstante, aparte de estos intentos de restauración de la astrología en el ámbito culto, hay que constatar que, durante el siglo XIX, la astrología fue despreciada y que, si bien había astrólogos prácticos que continuaban en actividad, no podían hacer valer en modo alguno su influencia en la opinión pública y en las universidades. Sólo en la forma «espiritualizada» del entusiasmo por lo griego se siguió propagando una ciencia astral ampliamente desprovista de un núcleo de conocimiento especializado y que representaba más bien una especulación edificante para investigadores de la naturaleza de espíritu romántico que una continuación de las tradiciones astrológicas. Tal continuación se dio sólo en Gran Bretaña, de donde la astrología debió ser de alguna manera «importada» de nuevo al continente hacia fines del siglo XIX.

VII

LÍNEAS DE DESARROLLO DE LA ASTROLOGÍA MODERNA

Al igual que Dios, la astrología sólo ayuda a quienes se ayudan a sí mismos. [...] El hombre puede ser el maestro de su destino. Pero no debería luchar demasiado por serlo. El irreflexivo nunca lo será, y el sabio rara vez desea serlo.

Evangeline Adams

Every man and every woman is a star *[cada hombre y cada mujer son una estrella]*.

Aleister Crowley

Ni la revolución científica ni la Ilustración habían llevado al fin de la astrología en las culturas de Europa y América del Norte. Si bien la interpretación de los astros experimentó modificaciones bajo las condiciones de la Modernidad y se adaptó a nuevas necesidades y argumentaciones, no cabe duda alguna de que, también hoy, la astrología debe considerarse como un firme elemento constitutivo de la cultura moderna. En este capítulo quisiera trazar las líneas fundamentales de este proceso, comenzando con la situación en Gran Bretaña, que, como ya he insinuado, estuvo marcada por una sorprendente continuidad de los ámbitos de la práctica astrológica. Por el contrario, en Francia y Alemania, la astrología debió se re-introducida desde Inglaterra hacia el año 1900, aunque pronto, especialmente en el ámbito de habla alemana, se desarrolló una escena astrológica muy vital con asociaciones, revistas y congresos propios y un elevado nivel de aceptación pública. La razón fundamental de este nuevo interés en la

astrología fue, por un lado, el desarrollo de la psicología, que puso a disposición un lenguaje simbólico del alma que podía aplicarse de forma excelente a la simbología astrológica, y, por otro, la influencia de la Sociedad Teosófica, de la que surgieron muchas agrupaciones esotéricas que fundaron a su vez escuelas astrológicas.

Si se quiere describir la astrología en el siglo XX, hay que considerar, además de la diferenciación entre las tendencias de distintas escuelas, también el cuestionamiento de la imagen mecanicista del mundo, o sea, la nueva «revolución científica» producida por la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Muchos astrólogos opinan actualmente que la mecánica cuántica presenta un modelo que puede documentar magníficamente la interpretación astral de tipo no-causal. En la síntesis histórica que presentaré a continuación haré un seguimiento de las reflexiones relacionadas con este tema así como también de las discusiones que se dieron en otro campo: los intentos de aplicar las conquistas de la investigación social empírica a las afirmaciones de la astrología.

Pero comencemos por Gran Bretaña, que puede considerarse como el centro de la astrología en el siglo XIX.

1
GRAN BRETAÑA EN EL SIGLO XIX

Retrospectivamente, causa admiración ver cómo la astrología pudo imponerse en Gran Bretaña después de su «época de oro», o sea, de la segunda mitad del siglo XVII. Hay que tener en cuenta que la línea filosófica predominante, el empirismo, acosaba fieramente a la astrología, y que en el siglo XVIII ya casi no había intercambio con representantes profesionales de la astrología continental. Sin embargo, habría que mencionar una serie de factores que contribuyeron a la continuidad: aparte del diferente impacto que tuvo la guerra de los Treinta Años en Inglaterra en comparación con Fran-

cia o Alemania y de la vinculación de la astrología a la monarquía inglesa, fue sobre todo la reputación de la astrología en la opinión pública la que aseguró a los astrólogos la continuidad de su influencia. La fama de *professionals* como Guillermo Lilly, Juan Gadbury y Juan Partridge se prolongó a través del siglo XVIII e incluso del XIX, y los manuales y almanaques creados por ellos siguieron gozando de gran popularidad. La Stationer's Company, una de las muchas corporaciones medievales de artesanos de la ciudad de Londres que seguían activas, continuó editando los anuarios y almanaques logrando así que los estándares interpretativos elaborados por los *professionals* del siglo XVII no cayeran en el olvido. De hecho, ese tipo de publicaciones fue uno de los medios más importantes por los cuales llegaron a la opinión pública astrólogos de diferente nivel y crearon un mercado que, ya en el siglo XIX, mostraba el perfil que perdura en la actualidad.

Pero antes de entrar en una consideración detallada de este escenario, hay que recordar las nuevas discusiones que se habían suscitado entre los astrólogos, relacionadas con el descubrimiento de más planetas y la especulación sobre otros cuerpos celestes.

Planetas y más planetas

Durante más de dos mil años, los astrólogos trabajaron con siete planetas (incluyendo el Sol y la Luna) y una serie de puntos de cálculo como el eje de los nodos lunares, el Ascendente o el Punto de la Fortuna. La razón residía en el simple hecho de que, sin la ayuda de aparatos ópticos, sólo puede verse hasta el planeta Saturno, de modo que la captación de posibles cuerpos celestes transaturninos requiere la utilización del telescopio. Es fácil imaginarse qué entusiasmados deben de haberse sentido los astrónomos y astrólogos cuando, con el desarrollo del telescopio, se hizo posible mirar hacia regiones cada vez más lejanas del universo. Si bien lo que realmente se escondía detrás de esas apariciones celestes era una cuestión de interpretación –como queda claro en las disputas en torno a las afirmaciones y «demostraciones» empíricas de Galileo Galilei–, tarde o temprano se impuso el reconocimiento de que el universo guardaba aún toda una serie de sorpresas.

Para la interpretación astrológica, este hecho representaba al mismo tiempo una ganancia y un peligro. En efecto, si existen planetas trans-saturninos u otros astros relevantes, su incorporación permite una diferenciación de la interpretación que abre la mirada a aspectos totalmente nuevos de la interpretación horoscópica. Al mismo tiempo se plantea la pregunta de si el material elaborado hasta el momento no queda así totalmente relativizado, puesto que sólo refleja una pequeña parte del juego de fuerzas cósmicas que realmente está actuando. Hasta ahora, esta ambivalencia se advierte en la discusión sobre nuevos astros, ya que en la actualidad se descubren anualmente cientos de planetas, planetoides, asteroides, cometas o simples trozos de roca, y todos ellos se ofrecerían en el fondo como candidatos para una interpretación astrológica. El Instituto de Astronomía Teórica de San Petersburgo publica anualmente una lista de asteroides y sus órbitas; su número asciende ya a más de cinco mil. Es difícil decir cuáles de ellos son astrológicamente relevantes.

¿Cómo se ha de afrontar, pues, este problema? En la corporación astrológica hay diferentes fracciones que se enfrentan de forma por momentos implacable. De un lado están los tradicionalistas, que siguen manteniendo estrictamente el número de los siete planetas clásicos, complementados a lo sumo por Urano, Neptuno y Plutón. Su argumento, de indudable contundencia, es que ya se tienen suficientes problemas para interpretar adecuadamente las complejísimas relaciones de esos factores. Ampliar la paleta no aportaría mayor claridad, sino, a lo sumo, abriría la puerta de par en par a la arbitrariedad. Y además: ¿por qué hay que interpretar en igual medida todos los factores sólo porque se los ve en el firmamento?

Del otro lado están los que, en consonancia con la tradición esotérica, insisten en que el descubrimiento de nuevos factores tiene que tener un *significado* específico y que hay que aceptar el desafío de una diferenciación de la interpretación. Plutón es un buen ejemplo: de forma retrospectiva, se interpretó su descubrimiento

en el año 1930 como una clara referencia a la segunda guerra mundial, el nacionalsocialismo y la bomba atómica (¡plutonio!). Por ende, no fue ninguna «casualidad» que los tiempos estuviesen «maduros» para incorporar ese planeta en la interpretación. Algo semejante pasa con Urano, que hoy, como representante del signo de Acuario, encarna los ideales de libertad y revolución. ¡El hecho de que hubiese sido descubierto en 1781, poco antes de la Revolución francesa, debía dar que pensar! No es fácil mantener separada la causa del efecto. Pero como sólo se llega a un acuerdo a través de una prolongada discusión sobre el significado de planetas recientemente descubiertos y sobre su relación con los signos zodiacales, es evidente que la interpretación cultural e histórica del acontecer del tiempo influye de forma determinante en la formación de las interpretaciones astrológicas. Los astrólogos no lo negarán, pero, por regla general, insistirán en que la discusión cultural es justamente un *espejo* del desarrollo global tal como puede observárselo en el nivel planetario.

Concretamente, la discusión gira sobre todo en torno a los siguientes cuerpos celestes: tras el descubrimiento de Urano se encontraron cinco asteroides a los que se dio los nombres de Ceres (1891), Palas (1802), Juno (1804), Vesta (1807) y Astrea (1845). El siguiente gran planeta después de Urano fue descubierto en 1846, y se lo llamó Neptuno. Como Mercurio no se movía de acuerdo a las leyes de gravitación de Newton, se supuso (y con razón) que debía haber otros factores que causaran esa divergencia. Algunos (por ejemplo, el estadounidense Lewis Herman Weston) afirmaron haber descubierto entre el Sol y Mercurio un planeta al que llamaban Vulcano. La infructuosa búsqueda de Vulcano se mantuvo incluso después de que, con la teoría de la relatividad de Einstein, se pudo explicar concluyentemente la divergencia de la órbita de Mercurio.

Las cosas fueron un poco mejor con otros planetas: el astrólogo francés Fomalhaut (en realidad, Charles Nicoullaud, sacerdote), en su obra *Manuel d'astrologie sphérique et judiciaire* [*Manual de astrología esférica y judiciaria*] (París 1897, 316), dijo que debía haber un planeta trans-neptuniano al que habría que llamar Plutón. Tras

una intensa búsqueda en el observatorio Lowell se descubrió realmente Plutón en el año 1930. Sin embargo, el hallazgo fue decepcionante, pues ese «planeta» era demasiado pequeño como para poder ser utilizado para interpretaciones tan fundamentales como se desarrollaron pronto entre los astrólogos. No obstante, en la actualidad no hay casi ninguna escuela astrológica que, según sus propias y abundantes pruebas interpretativas, deje de considerar imprescindible el factor Plutón. Resta esperar cómo reaccionarán los astrólogos con el descubrimiento del mayor objeto celeste desde 1930, situado en el Cinturón de Kuiper y denominado, según el mito indio, Quaoar. Astrónomos del California Institute of Technology, que descubrieron el Quaoar en el año 2002, sospechan que que hay todavía más fragmentos rocosos del tamaño de Plutón, cuyo estatus de planeta ha quedado cuestionado por esa misma razón.

En 1977 se descubrió el asteroide Chiron, que también llegó a adquirir rápidamente un papel protagónico en muchas escuelas astrológicas puesto que describe una órbita bastante excéntrica entre Saturno y Urano y, de esa manera, su comportamiento es algo así como el de un «mensajero» entre los planetas «personales», cuya serie concluye con Saturno, y los «supra-personales», o sea, los trans-saturninos. Aparte de Chiron y de los asteroides del siglo XIX, hoy en día desempeña también un papel importante la «Luna negra». El astrólogo inglés Sefarial (en ese tiempo eran muy populares los nombres en hebreo de ángeles, pero, en realidad, se llamaba Walter Richard [Gorn] Old) fue el primero en describir este factor «descubierto» en 1897 y propuso para él el nombre de Lilith (*The Science of Foreknowledge*, Londres 1918), hecho que fue popularizado por la estadounidense Ivy M. Goldstein-Jakobsen en su libro *The Dark Moon Lilith in Astrology* (Pasadena 1961). La búsqueda de un cuerpo celeste llamado Lilith resultó finalmente estéril, y hoy en día, el nombre se ha impuesto para designar el foco de la órbita lunar (apogeo lunar).

John Varley experimenta el influjo de Urano en su propia vida

Para los planteamientos interpretativos de la astrología, las innovaciones más evidentes fueron sin duda los planetas trans-saturninos Urano, Neptuno y Plutón, con lo cual regreso al siglo XIX. Pasó mucho tiempo hasta que el descubrimiento de Urano fue traducido a interpretaciones pertinentes, hecho que tiene que ver especialmente con la dificultad para confeccionar efemérides fiables. Uno de los protagonistas más importantes de este proceso fue el acuarelista y astrólogo *amateur* John Varley (1778-1842), a quien Patrick Curry designa como el «mago» astrológico (Curry 1992, 18-45). Varley se había acostumbrado a incorporar la posición de Urano en los horóscopos que interpretaba, a observar sus tránsitos y a buscar comportamientos regulares que pudiesen generalizarse. Así descubrió que sobre todo el contacto entre Urano y Marte señalaba cambios repentinos y violentos en la vida del nativo. La mañana del 21 de julio de 1825 –como todos los días, Varley había calculado sus constelaciones del día–, pidió a su hijo Albert que llevara su reloj al relojero pues no podía salir de la casa porque, a las doce, se esperaba una mezcla explosiva de aspectos bajo la guía de Urano. Poco antes de las doce, Varley tuvo dudas acerca de su interpretación, pero, de pronto, alguien gritó desde fuera «¡fuego!», Varley corrió fuera y vio que un fuego desatado en la fábrica de pianos vecina se había propagado a su casa. En lugar de participar en los intentos de apagar el fuego, Varley se sentó lleno de alegría a poner por escrito el acontecimiento. Contempló cómo todos sus bienes, no asegurados, eran pasto de las llamas. Después, el pintor Copley Fielding le preguntó si la pérdida era importante. «No», respondió Varley, «sólo se quemó la casa. Yo sabía que algo pasaría» (Curry 1992, 19).

John Varley era una personalidad impresionante. Su talento artístico le ha asegurado hasta el día de hoy un lugar importante en la historia de la pintura; en cambio, la circunstancia de que valoraba la astrología como una actividad igualmente importante para su vida ha caído a veces en el olvido. Gracias a su amistad con William Blake (1757-1827), supo incluso unir ambos intereses. Con la ayuda de Blake, Varley esbozó cuadros que representan la fisionomía de los hombres según el signo ascendente de su horóscopo. No obstante, hasta la muerte de Blake, Varley sólo llegó a pintar Aries, Tauro y Géminis, de modo que la obra quedó inconclusa y el público interesado debió contentarse con el libro *A Treatrise of Zodiacal Physiognomy* (Londres 1828).

Nuevas interpretaciones necesitan su tiempo

De Urano se ocuparon también otros astrólogos. Uno de ellos fue John Corfield, que en 1814 denominó incluso una revista con el nombre del planeta y plasmó en ella interpretaciones muy semejantes a las de Varley. No obstante, Corfield no tuvo suerte con su *Urania* e interrumpió la publicación después del primer número. El ejemplar conservado en el British Museum contiene la siguiente anotación, del puño y letra de Corfield:

> Supuestos amantes de la ciencia me prometieron todo tipo de apoyo para la realización de este proyecto, pero me han fallado. Abandonado con la redacción y los costes, era inevitable que fracasara. [...] Las cartas de lectores las he escrito yo mismo, ya que no había recibido envío alguno. (Según Howe 1995, 40)

El descubrimiento de los asteroides suscitó no menos entusiasmo entre los astrólogos del siglo XIX. James Wilson representa a muchos otros cuando, en su extenso e influyente diccionario *A Complete Dictionary of Astrology* (Londres 1819, todavía hoy disponible), dijo que había cuatro pequeños planetas más que él había descubierto entre las órbitas de Marte y Júpiter (a saber: Palas, Ceres, Juno y Vesta), pero, teniendo en cuenta su insignificante tamaño, su influencia debía de ser reducida. Una investigación amplia de los posibles significados de los asteroides sólo fue posible después de 1970, cuando los programas informáticos brindaron a los usuarios datos orbitales más o menos confiables. En el caso de Neptuno no pasó tanto tiempo hasta que se impuso claramente, pero la primera interpretación provisional de su energía parece estar

fechada sólo en 1890, o sea, cuarenta y cuatro años después de su descubrimiento. Se trata de una carta del «profesor» John Ackroyd al coeditor de la obra *Complete Arcana of Astral Philosophy* [*Arcanos completos de filosofía astral*], de W. J. Simmonite (véase más abajo), que fue anexada a la publicación. En la carta, Ackroyd expresa su inseguridad acerca del signo al que debe asignar a Neptuno: en realidad, Acuario, pero Escorpio y Tauro serían también posibles, puesto que ambos tienen una naturaleza ambigua y mística. Sólo en el siglo XX se llegó a una coincidencia en la asignación al signo zodiacal Piscis.

Almanaques, revistas, foros públicos

La Stationer's Company, en la que estaban organizados impresores y comerciantes libreros y papeleros, tenía desde 1603 el monopolio de la publicación de almanaques. A raíz del enorme éxito de los mismos, se siguieron publicando los pronósticos y anuarios bajo el nombre de los grandes astrólogos del siglo XVII incluso después de su muerte. El más concido fue *Vox Stellarum* (*La voz de los astros*), de Francis Moore. Como «el Moore» se había convertido casi en un artículo de marca, no es de extrañar que también en el siglo XVIII e incluso en el siglo XIX circularan pronósticos e interpretaciones bajo el nombre de Francis Moore, y con notable éxito: en 1768, *Vox Stellarum* vendió 10.7000 ejemplares (Partridge estuvo bastante por debajo con 5.600 ejemplares vendidos); en 1803, la edición del Moore llegaba ya a los 393.750 ejemplares, mientras que los almanaques de los competidores reunían en total sólo 7.750. *Vox Stellarum* alcanzó su punto máximo en el año 1839, cuando la Stationer's Company vendió nada menos que 560.000 ejemplares: un resultado admirable frente a una población de diecisiete millones de habitantes. Después, las ventas bajaron de forma continua, y sólo en 1927, con una edición de 1.600, la editorial vendió sus derechos a Moore Almanach (Howe 1995, 36).

En agosto de 1791 llegó al mercado la revista *The Conjurer's Magazine*. Junto a una serie de artículos más bien pobres sobre todo

tipo de trucos mágicos o recetas químicas, esta revista publicó también artículos sobre cuestiones astrológicas. Como era usual en aquel entonces –y eso dice algo acerca de la reputación de la astrología–, muchos de los autores escribían con seudónimo, por ejemplo, Astrologus, Mehmet, Mercurius of Bath o Tarantabobus. Detrás del productivo autor llamado «B.» se escondía William Gilbert, que no sólo era conocido como astrólogo, sino también como especialista en talismanes y otras ocupaciones ocultistas. Pero la que ocupaba un lugar más importante en *Conjurer* era la astrología académica, razón por la cual la revista cambió su título en 1793 y pasó a llamarse, consecuentemente, *The Astrologer's Magazine*. No obstante, el destino no fue propicio con la revista, de modo que, después del séptimo número en enero de 1794, la publicación debió suspenderse. Algo semejante ocurrió con *The London Correspondent*, que desde enero hasta agosto de 1814 tuvo ocho ediciones, dirigidas sobre todo a astrónomos y astrólogos aficionados.

Para los astrólogos que ejercían la profesión, estas revistas eran una buena oportunidad para publicitar sus servicios. Y la publicidad no se andaba con medias tintas ni modestias: Wiliam Gilbert, por ejemplo, publicó en el *Conjurer* de mayo de 1792 sus tarifas para clases privadas en *Astrology and Spirit*, «incluyendo la naturaleza y la utilización de talismanes». Dependiendo del tiempo necesario para las clases, los honorarios iban de 20 a 150 libras esterlinas por año, suma considerablemente elevada. «Las clases se dan por correspondencia o personalmente, según las circunstancias», a saber:

> O bien en casa del alumno o en la de Mister Gilbert; y en cuanto se firme por 200 libras esterlinas, se instalará un lugar adecuado para recibir alumnos de forma privada o pública, según sea más conveniente [...]. A partir de ahora no se fabricará ningún talismán como no sea para mis alumnos, *y yo suspenderé la efectividad de todos aquellos* que no hayan sido fabricados por mí mismo o bajo mi orientación. (Citado según Howe 1995, 39)

En esa época era muy usual que se publicaran avisos en los diarios para publicitar consultorios astrológicos. Ellic Howe rescató entre ese tipo de documentos el ejemplo de una astróloga llamada

Mrs. Williams, que actuaba principalmente durante la temporada estival en baños termales como Bath y Bristol Hot-Wells. En octubre de 1786, la señora Williams publicó en *The Morning Herald* que, cuando estaba en Londres, podía ser consultada «sólo por mujeres, desde las diez de la mañana hasta la ocho de la noche en su casa, el *Artificial Flower Warehouse*, Store Street, Bedford Square. Las damas estarán gratamente sorprendidas, pues se trata de una pequeña casa con contraventanas verdes» (Howe 1995, 37).

Especialistas bajo seudónimo: Rafael...

A comienzos del siglo XIX no sucedieron demasiadas novedades en el ámbito de las publicaciones. La revista *Vox Stellarum* había llegado a un nivel tan bajo –los editores tomaban simplemente los pronósticos de ediciones anteriores y los imprimían de forma aleatoria– que la astrología en general gozaba de mala reputación. Esto sólo cambió en la década de 1850, especialmente gracias a los esfuerzos de Robert Cross Smith y Richard James Morrison. Estos autores se presentaron como peritos astrológicos que brindaron a la gente una nueva forma de almanaques pronósticos y dejaron una clara huella en el siglo XIX. Primero fue Smith (1795-1832, véase al respecto Curry 1992, 46-60) el que participó en varios proyectos de edición de revistas con el seudónimo de Rafael. La revista *the Straggling Astrologer* (16 páginas, 4 peniques), que apareció por primera vez el 3 de junio de 1824, fue el primer semanario del mundo dedicado exclusivamente a la astrología. El editor era William Charlton Wright, que ya al editar el número 12 cambió el título a *The Straggling Astrologer of the Nineteenth Century* y presentó a sus lectores todo un arsenal de colaboradores sumamente sorprendentes: «[...] la celebrada Mademoiselle Le Normand, Su Real Majestad la Princesa Olive de Cumberland, los miembros del Mercurii, los editores de The Prophetick Almanack, y otros célebres astrólogos» (véase ilustración 9). Mademoiselle Le Normand era una famosa adivina de París, que probablemente no sabía nada acerca de su trabajo para el *Astrologer* (todavía hoy se venden muy bien las «cartas Lenormand»); detrás de la «princesa Olive de Cum-

THE

Straggling Astrologer

OF THE NINETEENTH CENTURY;

(Late "The Straggling Astrologer;")

OR, MAGAZINE OF CELESTIAL INTELLIGENCES:

CONDUCTED BY THE CELEBRATED

MADEMOISELLE LE NORMAND,

OF PARIS,

H. R. H. THE PRINCESS OLIVE OF CUMBERLAND,

The Members of the Mercurii,

THE EDITOR OF THE PROPHETIC ALMANACK,

AND OTHER CELEBRATED ASTROLOGERS.

PLANETS LATITUDE.

HIEROGLYPHIC—No. XII.

HOROSCOPE OF HIS MAJESTY GEORGE IV.

CONTENTS.

OBSERVATIONS and PREDICTIONS by the ROYAL MERLIN - - P. 178	CESS OLIVE OF CUMBERLAND. —No. III - - - - - - 185
NATIVITY of HIS MAJESTY GEORGE IV. - - - - - - 180	CERTAIN RESULTS anticipated from impending and approaching SIGNS 187
EARTHQUAKE and VIOLENT HEAT at LISBON - - - - 183	The OCCULT PHILOSOPHER: consisting of BIOGRAPHICAL ANECDOTES of ASTROLOGERS, &c. 189
ASTROLOGICAL FRAGMENTS, by HER ROYAL HIGHNESS PRIN-	NOTICES - - - - - - - - 192

PUBLISHED EVERY SATURDAY, BY WILLIAM CHARLTON WRIGHT, 69, PATERNOSTER ROW, LONDON.

Printed by A. SWEETING, 21, Aldersgate Street.

No. 12. August 21, 1824.—Three-pence. N

Ilustración 9: Primera plana del primer semanario de astrología, Londres, 1824. La duodécima edición de *The Straggling Astrologer of the Nineteenth Century*, del 12 de agosto, reproduce el horóscopo del rey Jorge IV.

berland» se escondía Olivia Serres, que reivindicaba ser hija legítima del duque de Cumberland, y, por último, los Mercurii eran una pequeña comunidad astrológica presidida por Smith.

The Straggling Astrologer es interesante también porque, con esta revista, se presentó por primera vez una predicción astrológica semanal, inciándose así el género periodístico que también hoy aparece en todo medio gráfico popular y de masas. Con todo, también esta revista debió suspender su publicación con la edición del 30 de octubre de 1824. A Smith alias Rafael, que tenía todavía toda una reserva de manuscritos, Wright le encargó que continuara la publicación en forma de libro. Smith cumplió ese deseo, pero su intento de presentar los pronósticos astrológicos de forma popular le hizo objeto de la burla de sus colegas astrólogos. Smith participó también en otra publicación, que fue editada asimismo por Wright: *The Profetic Messenger*, aparecida por vez primera en 1826. Este anuario considerablemente exitoso se diferenciaba de *Vox stellarum* porque contenía casi solamente pronósticos, y para cada día del año siguiente. Entretanto, «Rafael» se había convertido en un nombre fácil de vender, lo que condujo a que, tras la muerte de Smith en 1832, se escribieran todavía muchos pronósticos bajo su seudónimo.

... y Zadkiel

Richard James Morrison, alias Zadkiel (1795-1874; sobre su biografía véase Curry 1992, 61-108 y Howe 1995, 53-70), tuvo un éxito aún mucho mayor que el de Smith. Morrison, de una familia de buena posición social y económica, ingresó ya a los once años en la Marina Real, donde hizo carrera como teniente, hasta que se retiró de en 1829 para casarse con la hija de un noble irlandés. De ese matrimonio nacieron nueve hijos. Sin embargo, otra razón para el retiro de Morrison de la Marina fue su interés por la astrología. Como amigo de R. C. Smith, era miembro del grupo Mercurii, y en 1824 comenzó a publicar textos astrológicos. En 1831 compitió con el *Prophetic Manager* de Rafael con el título *The Herald of Astrology*, rebautizado en 1836 como *Zadkiel's Almanac*. Al igual

que su amigo y competidor Rafael, Zadkiel apuntaba también a un mercado que se diferenciaba del de *Vox Stellarum*, pues iba dirigido al de un gran público sin conocimientos especializados de astrología. Aparte de las predicciones para los días del año, su publicación contenía informes sobre las constelaciones astrales en relación con la familia real o con personalidades de interés público. Morrison publicó también artículos sumamente ocurrentes sobre disciplinas ocultistas afines a la astrología. Como en estas publicaciones utilizó conceptos en latín, griego y hebreo y tenía una verdadera vocación formativa respecto a sus lectores, Ellic Howe constata que «posiblemente, *Zadkiel's Almanac* tuvo un papel más importante de lo que hoy comúnmente se asume en la formación de los adultos de la era victoriana» (1995, 53).

Morrison, la «encarnación del hombre victoriano» (Curry 1992, 61), se convirtió pronto en uno de los eruditos más importantes de la astrología en la fina sociedad londinense. Al mismo tiempo, desarrolló una intensa actividad editorial bajo el seudónimo de Zadkiel y procuró mejorar la reputación de la astrología en un vasto sector de la opinión pública. La identidad de Zadkiel y Morrison era desconocida para muchos, aun cuando siempre circularon rumores al respecto. En su obra *Grammar of Astrology, containing All things Necessary for Calculating a Nativity* [*Gramática de la astrología, con todo lo necesario para calcular una natividad*], publicada en 1833 y dedicada a la Universidad de Cambridge, Zadkiel postuló que, en la interpretación de horóscopos de nacimiento, hay que considerar las estrellas como causas, mientras que, en la astrología horaria y de interrogación, sólo hay que considerarlas como signos. Las reglas de interrogación de Morrison provienen esencialmente de Guillermo Lilly, cuya *Introduction to Astrology* fue editada nuevamente por Zadkiel en 1835 (en una versión muy abreviada y comentada de las partes 1 y 2 de *Christian Astrology* [1647], de Lilly).

En la Inglaterra del siglo XIX era un negocio arriesgado mantener una actividad astrológica abierta, tal como lo demuestra el caso de J. Bradshaw, que pasó un mes en la cárcel en Manchester por ejercer la adivinación. También Morrison fue atacado de forma reiterada, tanto por otros astrólogos como por teólogos y

laicos cristianos. Coherentemente, Patrick Curry (1992) titula su capítulo sobre Zadkiel «Astrología ante los tribunales». De manera especial llamó la atención el enfrentamiento de Morrison con el matemático T. H. Moody, que, en su obra *Complete Refutation of Astrology ... in Reply to the Arguments of Lieutenant Morrison and others* [*Refutación completa de la astrología ... en respuesta a los argumentos del teniente Morrison y otros*] (1838), rechaza la astrología por motivos religiosos. El debate llegó hasta el club Ateneo de Londres.

Otro campo de discusión estaba en la astrología meteorológica. Morrison, al igual que muchos de sus contemporáneos, estaba sumamente interesado en las preguntas científico-naturales de los pronósticos del tiempo y entró en la London Meteorological Society, para cuyo consejo directivo fue elegido en 1840. En este ámbito se discutían también planteamientos explicativos astrológicos, sobre todo porque los astrólogos partían de la base de que era justamente en el campo de la meteorología en el que se podía mostrar empíricamente la validez de la interpretación de los astros. Cuando C. Murphy predijo basándose en las posiciones de Mercurio y la Luna que el 20 de enero de 1838 sería el día más frío de ese año y, realmente, ese día la temperatura en Londres llegó a los 20° centígrados bajo cero, hasta algunos escépticos quedaron sorprendidos. La opinión pública guardó durante mucho tiempo en el recuerdo el frío «invierno de Murphy». Morrison fundó en 1860 la Astrometeorological Society, que, según se afirma, llegó a contar pronto con doscientos miembros. Uno de ellos era el médico homeópata Alfred John Pearce (1840-1923), que trabó amistad con Morrison (Curry 1992, 109-113). A partir de 1864, Pearce publicó *The Weather Guide Book* así como varias revistas y una excelente obra de introducción: *The Textbook of Astrology* (1ª parte 1879, 2ª parte 1889). De ese modo, Pearce pasó a ser uno de los astrólogos más importantes de su tiempo. Después de Morrison, Pearce, que se hizo llamar *Zadkiel II*, se hizo cargo de *Zadkiel's Almanac* y continuó su publicación durante casi cincuenta años.

William Joseph Simmonite

La estrecha relación entre las líneas de la tradición astrológica y científica puede estudiarse también en el caso de William Joseph Simmonite (hacia 1800-hacia 1861), que, junto a Smith, Morrison y Pearce, fue uno de los autores más productivos de la época. Simmonite, médico oriundo de Sheffield, se interesaba tanto por la astrología como por los temas científico-naturales, por ejemplo, el influjo de los planetas en la meteorología. También miembro de la London Meteorological Society, Simmonite publicó a partir de 1839 un calendario meteorológico astrológico. A esta publicación siguió en 1848 una obra sobre las plantas medicinales titulada *Medical Botany or Herbal Guide to Health* [*Botánica médica o guía de hierbas para la salud*]. En el prefacio de esta obra, el autor comenta que practica la terapia con plantas medicinales desde hace ya nueve años y que, desde la apertura de su consultorio privado, ha vendido ya más de nueve mil cajas con sus célebres «píldoras de Júpiter» en todas partes del Reino Unido, al precio de un chelín.

Además de su consultorio médico, Simmonite tuvo también un gran consultorio astrológico y se presentó como autor de importantes obras de astrología. Especial celebridad alcanzó su *Complete Arcana of Astral Philosophie* (primera versión, año 1844), publicada en nueva edición en 1890 por John Story, también de Sheffield. Story fue asimismo el responsable de la nueva edición de otra obra de Simmonite, *Horary Astrology. The Key to Scientific Prediction* [*Astrología horaria. La clave de la predicción científica*] (6ª edición 1896). Estos libros muestran un alto nivel astrológico y presuponen en los lectores el dominio de una serie de técnicas astrológicas –trigonometría, cálculo de las cúspides de las casas sin recurrir a tablas, etcétera– y expresan el intento de Simmonite de documentar la validez de la astrología por medio de procedimientos científico-naturales. En lugar de rebajar innecesariamente el nivel a través de una simplificación de las doctrinas, como lo habían hecho Morrison y otros, Simmonite fue uno de los que estuvieron interesados en una captación racional de la astrología. Simmonite compartió

este interés estrictamente empírico con otros autores como A. J. Pearce y Richard Garnett (1835-1906, véase Curry 1992, 113-121), que, sin embargo, tuvieron que vérselas con una interpretación opuesta de la astrología por parte de la teosofía.

Como la reputación científica de la astrología se fue perdiendo progresivamente en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX, fueron justamente estos astrólogos del entorno de la Sociedad Teosófica los que aseguraron la subsistencia y el revivir de la astrología. El movimiento teosófico, situado en la intersección entre la ciencia, la religión y el esoterismo, habría de adquirir una importancia difícilmente exagerable para la historia de la cultura del siglo XX.

Una nueva relación entre esoterismo y astrología

El siglo XIX fue el tiempo de la optimista puesta en marcha hacia la Modernidad. Las ciencias «exactas», el empirismo y la fe en la posibilidad de elucidar los secretos de la naturaleza y del cosmos se convirtieron en el paradigma predominante que influyó por igual en todos los ámbitos de la cultura. Los modelos evolucionistas, en los que la idea de progreso interpretaba el presente tanto en sentido biológico como histórico e idealizaba el futuro, estaban a la orden del día. Lo que Max Weber denomina «desencantamiento» del mundo tiene que ver directamente con estas innovaciones culturales. Tal como hemos visto en el último apartado, el desencantamiento alcanzó también a la astrología, que siguió el paradigma de la comprobación empírica exacta intentando demostrar de ese modo su propia validez. Pero, como también reconoció Weber, el desencantamiento y la racionalización completa del cosmos y la vida eran sólo una cara de la moneda. Una de las notas características del Romanticismo es justamente que se rebela contra estos procesos de unilateralización de la vida humana y de la completa mecanización del cosmos y desarrolla una interpretación vitalista del mundo que, justamente en relación con la astrología, puso nuevamente en primer plano antiguos modelos esotéricos y filosófico-naturales.

Una vez más se muestra aquí la ambivalencia de Ilustración y esoterismo, de ciencia y filosofía de la naturaleza que he designado como un elemento estructural de la Edad Moderna en Europa. En el siglo XIX se agrega todavía algo más: el enorme crecimiento del saber histórico-cultural, que dio origen a disciplinas nuevas como la investigación científica de las religiones, la etnología y las ciencias sobre la Antigüedad. El desciframiento de escritos antes desconocidos, la investigación de familias de lenguas, el aumento de los datos arqueológicos y etnológicos y la investigación de la evolución biológica por parte de Darwin modificaron considerablemente la percepción del propio presente (véase sobre este tema el extenso tratamiento de Kippenberg 1997). No es éste el lugar para perseguir con detalle estos procesos. Pero, para la historia de la astrología, son significativos en la medida en que la misma astrología fue introducida en esos procesos, hecho que puede reconocerse en el fortalecimiento de una concepción esotérica de la realidad, así como en el creciente interés por las interpretaciones psicológicas. Este último aspecto lo abordaré más adelante. Aquí se trata por el momento de iluminar a la impulsora más importante de una astrología esotérica: la Sociedad Teosófica.

Cosmos y karma: Madame Blavatsky

El movimiento que llevó en 1875 a la fundación de la Sociedad Teosófica en Nueva York puede interpretarse como una interacción de tres realidades: el espiritismo, el esoterismo y las ciencias sobre las religiones. Lo que esto significa puede ilustrarse muy bien en la vida y obra de la figura central del movimiento, Helena Petrona Blavatsky (1831-1891), oriunda de Ucrania. Después de una vida turbulenta que no puede ser objeto de tratamiento en este marco (para una biografía, véase Meade 1980), Blavatsky llegó a Nueva York en julio de 1873 y muy pronto tomó contacto con la escena espiritista, que en Estados Unidos había crecido continuamente desde mediados del siglo y que había hecho objeto de investigación fenómenos espiritistas de todo tipo. «HPB», como se llama habitualmente a Blavatsky, trabajó primero como

médium. En especial gracias al encuentro con Henry Steel Olcott (1832-1907), comenzó a interesarse de forma creciente por temas esotéricos y de la historia de las religiones, y se enriqueció así con las correspondientes investigaciones científicas de su tiempo. En general, los principales teósofos mantuvieron correspondencia con científicos, por ejemplo, con el indólogo Friedrich Max Müller (véase Kippenberg / Von Stuckrad 2003, 45-47).

En 1875, Blavatsky, Olcott, William Q. Judge y otros fundaron en Nueva York la Sociedad Teosófica. Los objetivos de la organización fueron definidos de la siguiente manera: 1) formar el núcleo de una hermandad universal de la humanidad, sin diferencia de origen, fe, sexo o color; 2) estimular el estudio de las religiones comparadas, la filosofía y las ciencias naturales; 3) investigar las leyes aún no aclaradas de la naturaleza y las fuerzas ocultas en el hombre. El hecho de que la sociedad registrara ya pronto un gran número de miembros depende sobre todo de la gran productividad literaria de Helena Blavatsky. En 1877 apareció su primera gran obra: *Isis sin velo: clave de los misterios de la ciencia y teología antiguas y modernas* [*Isis Unveiled. A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*], cuya edición de mil ejemplares se agotó en diez días (hasta el día de hoy se han vendido alrededor de medio millón de ejemplares). Al año siguiente, HPB viajó a India y se estableció en Bombay, donde la Sociedad Teosófica tuvo de ahí en más una enorme resonancia, porque su construcción de una «espiritualidad oriental» como «sabiduría primordial» [*Urweistum*] de la humanidad contribuyó esencialmente en India al fortalecimiento de una identidad anticolonialista. En 1882, la sede central de la sociedad fue trasladada a Adyar, cerca de Madrás.

Los libros de Madame Blavatsky no son ni tratados científicos ni simples especulaciones o narraciones novelescas. Sus seguidoras y seguidores están convencidos de que las obras fueron «recibidas» por HPB, es decir, proceden de ámbitos trascendentes de la realidad, desde donde le fueron transmitidas (hoy se suele utilizar la expresión *chanelling*, o canalización) por «maestros ascendidos» o «mahatmas». Esto vale especialmente para la obra principal de la Sociedad Teosófica, que ha llegado a ser un pilar angular del esote-

rismo del siglo XX: en el otoño de 1888, estando Blavatsky de nuevo en Europa, aparecieron los primeros dos tomos de *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy* [*La Doctrina secreta: síntesis de la ciencia, la religión y la filosofía*] (tomo I: *Cosmogenesis*, y tomo II: *Anthropogenesis*; el tomo III apareció de forma póstuma en 1897). En esta obra, Blavatsky desarrolló las bases de una compleja teoría teosófico-esotérica del origen del hombre, de la estructura del cosmos y de las «verdades primordiales» de las religiones, que provienen todas de un núcleo común. En este punto recurre especialmente a representaciones sobre la historia de las religiones hinduista y budista, que la autora convierte en suma y esencia de la religión en general. En este tipo de reflexiones, Blavatsky no estaba sola en su época, tal como sabemos por las discusiones científicas de fines del siglo XIX.

Con respecto a la astrología, la enseñanza de Blavatsky tiene dos aspectos decisivos: por una parte, el entusiasmo por India y su espíritu popularizó en Europa y Estados Unidos la idea del *karma*. Si bien en Europa eran comunes desde la Antigüedad las representaciones sobre transmigración de las almas y reencarnación (Zander 1999), sólo con Blavatsky se unió ese concepto como un mecanismo de causa-efecto con la interpretación astrológica. Blavatsky explica extensamente cómo la «ley de retribución infalible» (*Secret Doctrine*, I, 695) determina la historia de los pueblos («razas») y épocas así como también la reencarnación cíclica de los individuos. El horóscopo es así una imagen simbólica de las fuerzas del *karma* con las que el nativo está vinculado a un acontecer cósmico y debe asumir responsabilidad por hechos cometidos en anteriores encarnaciones. Según quiere Blavatsky, esto ya fue conocido por los sabios de India desde tiempos inmemoriales, quienes pronosticaban de forma precisa destinos individuales y estatales (ibídem 708).

El segundo impulso importante tiene que ver con la carga místico-esotérica de la astrología. Blavatsky se burla constantemente de los astrónomos materialistas que, según ella, no han reconocido que, en realidad, la astronomía trata de leyes y verdades primordiales del cosmos. La teósofa sostiene:

> Cuando se mencionan o simbolizan los planetas del sistema solar [...] no se debe suponer que se está haciendo referencia al cuerpo celeste de un planeta en cuanto tal, excepto cuando son tipos en un plano puramente físico de la séptupla naturaleza de los mundos físicos y espirituales. Un planeta material sólo puede corresponder a algo material. Así pues, cuando se dice que Mercurio corresponde al ojo derecho, eso no significa que el planeta objetivo tenga alguna influencia sobre el órgano derecho de la vista, sino que ambos se encuentran en una correspondencia mística mutua a través de *buddhi*. El hombre toma su alma espiritual (*buddhi*) de la esencia de la Mânasa Putta, de los hijos de la Sabiduría, que son los seres divinos (o ángeles) que dominan sobre el planeta Mercurio y lo presiden. (*Secret Doctrine*, III, 458)

Fueron las exaltaciones místicas de este tipo las que chocaron con la inflexible resistencia de los astrólogos profesionales en Inglaterra y Estados Unidos. Al mismo tiempo, sin embargo, estas especulaciones sobre la astrología abrieron nuevas posibilidades para liberarse de la estrechez argumentativa en la que había caído la interpretación astrológica de orientación científica del siglo XIX.

Helena Blavatsky no tenía conocimientos personales profundos de la tradición interpretativa de la astrología. La traducción de su cosmología a la práctica astrológica fue aplicada por otros, sobre todo por Alan Leo.

Especulaciones esotéricas y preocupaciones por ganar dinero: Alan Leo

William Frederick Allen (1860-1917), que se dio a sí mismo el nombre de Alan Leo por haber nacido el 7 de agosto, bajo el signo de Leo, es una de las figuras más interesantes de la historia de la astrología en los umbrales del siglo XX. No sólo por haber dado a conocer en Europa la astrología de tinte teosófico, sino también por las estructuras de la práctica de orientación astrológica y por su actividad pública, Leo, oriundo de Londres, dio a la astrología impulsos que siguen actuando hasta el día de hoy (sobre el tema de Leo en

su conjunto véase Curry 1992, 122-159; Howe 1995, 82-95). Leo tomó contacto con la astrología en la década de 1880. Antes trabajaba como viajante de una fábrica de maquinarias agrícolas; después se mudó a Manchester, donde asumió la dirección de dos tiendas de productos alimenticios, y comenzó a trabajar a los veinticinco años en otra fábrica de maquinarias agrícolas en la city londinense. Todos estos proyectos fracasaron –cosa que Leo atribuyó tiempo después a Urano en su MC raíz–, y pronto se encontró nuevamente en la calle. En 1888 obtuvo un puesto como representante comercial para la venta de dulces, pero su situación económica siguió siendo precaria.

Leo conoció las bases de la astrología en Manchester a través e su amistad con un tal «doctor» Richardson, que seguía la tradición de Simmonite. Era un discípulo muy aplicado y capaz, hecho que después explicó afirmando que, en sus vidas anteriores, había trabajado ya como astrólogo y había podido reactivar rápidamente ese saber. Al leer en la revista mensual *The Astrologer*, fundada en 1887, una comunicación de F. W. Lacey en la que éste buscaba contacto astrológico en su entorno londinense, Leo se puso en contacto con Lacey –conocido también con el seudónimo de «Aforel»– y, a través de él, halló pronto acceso a los más exclusivos círculos teosóficos londinenses. Este acceso se debió principalmente a otro miembro del círculo de Lacey: el ya mencionado Walter Richard Old, alias Walter Gorn Old, alias Sefarial (1864-1929). Este astrólogo esotérico, que se dedicó también al sánscrito, a los jeroglíficos griegos, a la medicina y a la administración empresarial, se había mudado en 1889 de Birmingham a Londres, donde, a pesar de su juventud, pasó pronto a formar parte del *inner group* de la Sociedad Teosófica en torno a Helena Blavatsky y llegó incluso a ser su vicepresidente. Otro «iniciado» escribió posteriormente sobre Old: «H. P. B. lo llamaba a menudo el "vagabundo astral", por su costumbre de vagabundear de noche con su cuerpo astral, como ella lo denominaba» (según Howe 1995, 86s).

Alan Leo fue llevado por Old al encuentro y entró oficialmente en la Sociedad Teosófica en 1890. Junto a Lacey fundó la revista *The Astrologer's Magazine*, continuadora de *The Astrologer*, que

tenía dificultades. El primer número de *The Astrologer's Magazine* se publicó en agosto de 1890. A pesar de que en Londres había varias revistas astrológicas competidoras, la publicación tuvo un gran éxito, hecho que dependió sobre todo de la jugada empresarial de prometer a todos los que se suscribieran un breve horóscopo gratuito. Los pagos anticipados de dos años de suscripción se recompensaban con un pronóstico astrológico anual de carácter personal. Estos ofrecimientos no sólo conquistaron a gran número de suscriptores, sino que también trajeron consigo mucho trabajo. Entre 1890 y 1894, Leo y Lacey enviaron más de cuatro mil horóscopos gratuitos.

Tiempo después Leo se quedó con la propiedad exclusiva de la revista, puesto que Lacey se encaminó hacia otros horizontes. La revista pasó a llamarse *Modern Astrology* y, en el editorial del primer número (julio de 1895), Leo formuló su visión hondamente teosófica: «El editor quisiera recomendar esta revista a la parte inteligente de la humanidad y en especial a quienes se sienten particularmente atraídos por los estudios simbólicos y metafísicos. Ya es tiempo de introducir una modernización del viejo sistema de la astrología». En ese momento, Leo desarrollaba paralelamente la actividad de viajante de comercio, lo que, a la larga, no funcionó. Por eso, dio dos pasos importantes: primero, fundó en 1896 la Astrological Society, con Robert C. Cross (el «Rafael» de entonces) como vicepresidente y H. S. Green como tesorero. La fundación contaba ya al año de vida con unos cien miembros. Segundo, estableció en 1898 un consultorio astrológico que no tuvo parangón en su tiempo. Su creciente fama, sobre todo en los círculos teosóficos, condujo a que debiese delegar encargos a un equipo de colaboradores, que en 1903 contaba ya con nueve personas. Pronto, The Modern Astrology Publishing Company fundó filiales en París y Nueva York. En lo esencial, la firma debía ese éxito a la producción masiva de interpretaciones horoscópicas baratas, que Leo supo automatizar hábilmente policopiando elementos textuales que se reiteraban con regularidad y combinándolos en cada caso ad hoc como en un puzzle. De ese modo, Leo perfeccionó justamente la misma técnica que hoy se aplica en las interpretaciones horoscópicas informatizadas. Así, su firma llegó a enviar en tres años veinte mil horóscopos.

Leo y su mujer, Bessie, de orientación teosófica (con la que se casó en 1895, pero fue un matrimonio sin relaciones sexuales) no veían contradicción alguna entre estas prácticas de negocios y una alta exigencia astrológica. A fin de cuentas, esos baratos «horóscopos-test» servían sólo para interesar a los clientes por la astrología a fin de poder ofrecerles después una interpretación «seria». La verdadera astrología era siempre para Leo la teosófico-esotérica, tal como queda claro en el patético Prólogo de su obra *Practical Astrology* [*Astrología práctica*]:

> La religión de sabiduría ha arraigado entretanto en Occidente entre quienes se han desembarazado de las pesadas cadenas del convencionalismo, y sus líderes tienen ahora la posibilidad de introducir, con ayuda de la fuerza de su entendimiento y la pureza en la vida, un giro de la evolución hacia el progreso y la libertad. Pero sus teorías sobre el destino y el libre albedrío así como su ley de acción y reacción necesitan de la astrología para demostrar que son correctas. Tengo una profunda deuda de gratitud con determinados miembros de la Sociedad Teosófica, cuyo incansable esfuerzo y trabajo desinteresado han contribuido más a la salvación del mundo de lo que reconoce la humanidad actual. De su fuente bebí el agua de la VERDAD y, en las páginas que siguen, he intentado, aunque con torpeza, presentar algo de esa verdad. (Leo 1907, V)

En 1903, la empresa de Leo se fue a la ruina. A raíz de las inadmisibles condiciones de trabajo y del sentimiento de explotación que tenía el personal se produjeron renuncias masivas, hecho que, obviamente, Leo atribuyó a su MC uraniano y a los factores astrológicos «disparados» ese año. A partir de entonces, se concentró en la publicación de tratados más extensos, entre ellos *Esoteric Astrology* [*Astrología esotérica*] (1907), que fue el que más resonancia tuvo a pesar de que, al mismo tiempo, debía ser el más «teosófico». Traducida en la década de 1920 a varias lenguas europeas, esta obra sigue teniendo lectores interesados. De un modo u otro, la obra contribuyó de forma decisiva a popularizar las doctrinas teosófico-astro-

lógicas y, así, a despertar un nuevo interés en el amplio público. Lo mismo logró Leo con colecciones de manuales de varios tomos: *Astrological Manuals* [*Manuales astrológicos*] y *Astrology for All* [*Astrología para todos*], en los que presentó la astrología como un sistema simple de combinación de interpretaciones parciales (el primer tomo de *Manuals*, publicado en 1901, tenía el elocuente título de *Everybody's Astrology*), en total contraposición con Simmonite, Pearce y otros, que no tenían ningún interés en una simplificación de la enseñanza astrológica, que debía llevar ineludiblemente a una falsificación. Según palabras de Ellic Howe: «Realmente, muchos creían que interpretar un horóscopo era tan fácil como hornear un pastel» (1995, 92). Entre las simplificaciones introducidas por Leo se cuentan también innovaciones técnicas: así, abandonó los antiguos métodos de las direcciones pronósticas primarias, sumamente difíciles de calcular, y, sobre la base de progresiones secundarias según Plácido (muy fáciles de calcular a partir de las efemérides), introdujo un «horóscopo de progresión» que representa una mezcla de direcciones secundarias y direcciones zodiacales primarias.

El de Alan Leo se convirtió en un nombre significativo especialmente para quienes profundizaban en el estudio de la astrología. Pero como el astrólogo teósofo no editó anuarios pronósticos, siguió siendo desconocido para un amplio público que se orientaba por los almanaques de Rafael y Zadkiel. La importancia de Leo radica en otro aspecto: «Leo realizó su idea de "modernizar" la astrología. Lo logró integrando la astrología popular en un ocultismo esotérico. El resultado fue una nueva creación permanente: astrología como una suerte de ocultismo popular o, mejor, como un ocultismo de clase media» (Curry 1992, 159). Otro aspecto en el que Leo tuvo una importancia considerable estriba en el hecho de que, enredado a partir de 1914 en procesos judiciales por «adivinación», siguió el consejo de su abogado y comenzó a reemplazar las predicciones concretas de acontecimientos exteriores por pronósticos de desarrollos psíquicos. Esto no daba pie para la acusación de adivinación. De esa manera, Leo contribuyó a crear una nueva concepción fundamental de la astrología, que en el siglo XX pasó a constituir el paradigma rector.

La importancia de Leo como autor inglés sólo fue alcanzada por W. R. Old, que hasta su muerte en 1929 publicó bajo el seudónimo de Sefarial más de cuarenta libros, en su mayoría de un nivel más bien bajo (no obstante lo cual, casi una docena de libros suyos siguen aún disponibles en Estados Unidos y Gran Bretaña). En tal sentido constituye una excepción el *Manual of Astrology in Four Books. Treating of the Language of the Heavens, the Reading of a Horoscope, the Measure of Time, and of Hindu Astrology: Includes the Influence of the Planet Pluto*, editado nuevamente en 1962, en el que Sefarial presenta extensas interpretaciones de una forma fácilmente comprensible. Después de la muerte de Blavatsky, acaecida el 8 de mayo de 1891, Sefarial (que estaba presente a pesar de que, ese mismo día, su propia madre murió por una grave enfermedad) se alejó de la vinculación a la teosofía y se dedicó más bien a los ámbitos de aplicación práctica de la astrología. Así, analizó los cursos bursátiles sobre bases astrológicas y, en la década de 1920, llegó incluso a desarrollar un método de predicciones para el resultado de apuestas hípicas.

En esos años, el tiempo de florecimiento de la astrología británica había quedado ya en el pasado. En especial por la influencia de la Sociedad Teosófica en la Europa continental había surgido en Alemania un nuevo centro de investigación astrológica que pronto presentó nuevos planteamientos y una astrología de gran nivel.

2.
EL DESARROLLO EN OTROS PAÍSES

La continuidad de la actividad de publicación y asesoramiento astrológico en la Gran Bretaña del siglo XIX es un fenómeno singular. En efecto, si se echa una mirada al resto de los estados europeos y a Estados Unidos, no se encontrará la astrología en una posición semejante. En el presente capítulo narraré la continuación de la historia según los diferentes países, procedimiento que se justifica, ya que, prácticamente, no existió un intercambio de posiciones más allá de las fronteras de cada país (o, mejor dicho, de cada lengua), excepción hecha de la Sociedad Teosófica en el ámbito de habla alemana. Comencemos por Francia.

«Splendid isolation» también en Francia

Cabalistas y rosacruces

En Francia, donde la crítica de la religión se había desarrollado con particular fuerza, la astrología desaparació casi por completo, aun cuando en el siglo XIX existió un esoterismo francés con manifestaciones en la literatura y en el arte. Continuando el mesmerismo, los trabajos de Claude de Saint Martin, de Martines de Pasqually y de otros autores, se desarrollaron corrientes espiritistas y ocultistas en las que se realizaron reflexiones esotéricas que, no pocas veces, abordaron también la astrología. No obstante, esta actividad difería totalmente de la práctica de asesoría astrológica profesional. Dos son los autores que cabe mencionar aquí en particular: el primero es el abate Louis Constant (1810-1875), más conocido como Eliphas Lévi, que se dedicó intensamente a la cábala y a las tradiciones esotéricas del Renacimiento. En 1856

apareció su libro *Dogme et rituel de la haute magie* [*Dogma y ritual de la alta magia*, Barcelona, 1989], en el que combina las doctrinas cabalísticas con el trabajo mágico, práctica muy apreciada en muchas sociedades secretas, por ejemplo, en la Rosacruz. Otro importante autor de esa época fue Gérarde Encausse (1865-1916), que, con el seudónimo de Papus, publicó una serie de obras que todavía hoy siguen publicándose, entre ellas, el extenso *Traité méthodique de la science occulte* [*Tratado metódico de la ciencia oculta*], de 1891. Al igual que Lévi, Papus describe también la cábala (cristiana) como ciencia oculta que reproduce todas las dinámicas ocultas del universo. Según constata el autor, «la astrología es una de las ciencias adivinatorias de la Antigüedad cuyas reglas se han perdido actualmente por completo» (1043). Tal afirmación documenta qué poco se leía en Francia la literatura astrológica inglesa.

Sólo en la década de 1890, el fortalecimiento del ocultismo hizo que la astrología experimentara cierto renacimiento, impulsado por personas provenientes de medios rosacruces u ocultistas. En cambio, los escritos de la Sociedad Teosófica tuvieron una resonancia muy reducida en Francia. El primer manual de astrología desde el célebre *Astrologia gallica*, de Morín (1661), fue escrito por Eugène Jacob, alias Ely Star (1847-1942): *Les mystères de l'horoscope* [*Los misterios del horóscopo*] (1887), un tratado que asocia una astrología esotérica con tradiciones cabalísticas, muy al estilo de Lévi y Papus. Lo interesante aquí es la aplicación de la simbología astrológica al juego del tarot, hecho al alcance de un círculo más amplio de lectores con ayuda de reproducciones. Si bien el tarot puede rastrearse hasta el Renacimiento, la utilización de las cartas en la magia astrológica es un fenómeno de finales del siglo XIX. No sólo la encontramos en Francia, sino también, y especialmente, en la magia ceremonial, cultivada en diferentes órdenes secretas (la más importante de ellas, la Hermetic Order of the Golden Dawn [Orden Hermética del Crepúsculo Dorado], fundada en 1888, que, representada sobre todo por Aleister Crowley, ejerció una fuerte influencia en la magia del siglo XX.

Memoria y continuación

Una recepción de la astrología británica, de práctica tradicional, tuvo lugar sólo a través de F. C. Barlet (Albert Faucheux, 1838-1921), prominente cabalista y rosacruz que transmitió sus conocimientos al farmacéutico Abel Thomas. Este último publicó en 1895 con el seudónimo de Abel Haatan el opúsculo *Traité d'astrologie judiciaire* [*Tratado de astrología judiciaria*]. El ya mencionado Fomalhaut, sacerdote parisino llamado en realidad Charles Nicoullaud (1854-1925), publicó dos años después su *Manuel d'astrologie sphérique et judiciaire*, en el que no sólo anunció la existencia del planeta Plutón, sino que presentó asimismo analogías entre la simbología astrológica y el tarot. Sin embargo, la astrología sólo alcanzó nueva popularidad en Francia a través de Henri Selva (1861-hacia 1962) y Paul Choisnard (1867-1930). El primero se basó en los estudios de Morín y se hizo conocido con el libro titulado *La théorie des déterminations astrologiques de Morin de Villefranche* [*La teoría de las determinaciones astrológicas de Morín de Villefranche*]. A diferencia de lo que sucedía en Gran Bretaña, en Francia se pensaba que recurrir a la propia tradición «clásica» era un requisito fundamental para revitalizar la astrología. Por esa razón, el «sistema Morín» tuvo aquí –al igual que en Alemania– una amplia resonancia incluso hasta el siglo XX (Hiéroz 1962), mientras que, en Gran Bretaña, casi no se lo tuvo en cuenta.

La mayoría de los astrólogos franceses –otra diferencia respecto de Inglaterra– se dedicaban a la astrología en su tiempo libre. Henri Selva trabajaba en la Bolsa de Valores de París, y también Paul Choisnard, que escribía sus libros con el seudónimo de Paul Flambart, tenía como profesión principal la de oficial de artillería, después de haber concluido sus estudios en la renombrada École Polytechnique. Choisnard fue uno de los primeros que intentaron sistematizar la astrología basándose en documentos estadísticos, un tema de la investigación sociológica empírica que, a comienzos del siglo XX, se encontraba todavía metodológicamente en sus inicios. Si bien A. J. Pearce había pensado ya en algo semejante en 1880 en

su revista *Urania*, fue Choisnard el primero en presentar un análisis extenso de colecciones de horóscopos, que él tituló *Preuves et bases de l'astrologie scientifique* [*Pruebas y bases de la astrología científica*] (²1908), basado a su vez en dos obras anteriores (*Influence astrale: essai d'astrologie experimentale* [*Influencia astral: ensayo de astrología experimental*], ²1901, y *Étude nouvelle sur l'hérédité astrale* [*Nuevo estudio sobre la herencia astral*], 1903). Choisnard analiza allí la tesis de que determinados planteamientos temáticos se «heredan», de alguna manera, en el marco de familias: por ejemplo, el Sol en Leo en los padres y Ascendente Leo en los hijos. Por supuesto, la base de datos para tal investigación era demasiado pequeña como para llegar a resultados estadísticos firmes. No obstante, Choisnard consideraba esta tesis como demostrada, estimación que era compartida por sus colegas franceses. En cambio, en Inglaterra casi no se tomó nota de la misma. Tal situación sólo cambiaría al aparecer en escena el matrimonio Gauquelin, con quienes la investigación estadística astrológica se extendió a una magnitud de datos antes inimaginable (véase más abajo, págs. 421-423).

Creciente resonancia pública

El interés por la astrología creció a partir de entonces de forma constante. Después de la primera guerra mundial se elaboraron bastantes contenidos astrológicos, aun cuando la escena astrológica extranjera casi no lo haya registrado. Baste citar como ejemplo a Eudes Picard (1867-1937), que presentó en 1932 una obra titulada *Astrologie judiciaire* [*Astrología judiciaria*]. En ese libro, Picard trata de forma sumamente detallada las interpretaciones tradicionales de las casas, la doctrina de los decanos con los correspondientes soberanos de los segmentos zodiacales así como una serie de «puntos sensitivos», como el Punto de la Fortuna, que se utilizaban para una interpretación horoscópica detallada. Picard ilustra esto sirviéndose de las natividades de treinta y siete celebridades. Además, es interesante e innovador su sistema de «interpretación secundaria de las casas», un método de inferencia simbólica que, partiendo de significados de las casas «primarias» (tradiciona-

les), llega a analogías ocultas en otras casas. El hecho de que se considerara de forma secundaria a la octava casa como «segunda casa de la pareja» (la séptima casa se asocia con la pareja), que ofrece por eso informaciones sobre la situación financiera de la pareja, ya era algo generalmente conocido, pero Picard avanzó un paso más y construyó un complejo sistema de relaciones secundarias, deduciendo, por ejemplo, de «Saturno en Leo en la décima casa» (que según la tradición indica problemas con los niños), una relación con la quinta casa (asociada con los niños). Este tipo de sistemas de inferencia, que desarrollaron de forma sistemática asociaciones tradicionales, fue presentado en reiteradas ocasiones durante el siglo XX, de modo que los trabajos de Picard y de otros pueden considerarse como precursores de teorías que hoy en día forman parte del instrumental corriente de los astrólogos (como, por ejemplo, el sistema de los soberanos de las casas, que, en el *radix*, «emigraron» a otras casas, pero que, sin embargo, señalan una relación hacia su «casa de origen»).

El creciente interés que fue mostrándose en Francia por la astrología ha quedado documentado de forma muy ilustrativa en la extensa *Encyclopédie du mouvement astrologique de langue française au XX*ème *siècle* [*Enciclopedia del movimiento astrológico de habla francesa durante el siglo XX*] (1944), de Charles de Herbais de Thun, obra en que este astrólogo belga documenta la biografía y actividad literaria de unos ciento setenta astrólogos de habla francesa desde el año 1890: un tesoro de informaciones que aún aguarda ser evaluado como corresponde. Pasado el año 1930, la astrología llegó a un ámbito más vasto de lectores cuando diarios y revistas muy leídos por el público, como *Votre Destin* y *Sous le Ciel*, comenzaron a imprimir pronósticos horoscópicos. No obstante, en el ámbito francés no se dio un intento de institucionalización de la corporación astrológica, como sí fue el caso en Inglaterra o Alemania, hecho que impidió el intercambio de los astrólogos, sobre todo más allá de las fronteras francesas. Ellic Howe constata de forma expresiva:

> Al parecer, los franceses ignoraban por completo todo lo que sucedía en la escena astrológica de otros países, pero esa actitud insular podía encontrarse también en Gran Bretaña y en Alemania. Nunca hubo un movimiento astrológico europeo, y ni hablar de uno mundial. (Howe 1995, 109)

Poco ha cambiado hasta el día de hoy ese estado de aislamiento nacional.

Algo más que una filial británica: Estados Unidos de América

Hasta mediados del siglo XIX, los astrólogos estadounidenses siguieron recibiendo desde Gran Bretaña las obras y líneas de tradición conocidas. También las efemérides y anuarios publicados por la Stationers' Company marcaban la escena estadounidense, de modo que los historiadores han sostenido a menudo la opinión de que, en el fondo, la astrología estadounidense no es más que una rama de la británica. Sin embargo, tal visión sólo es acertada en parte, puesto que, a partir de 1840, se desarrolló en Estados Unidos una literatura astrológica independiente centrada en temas que ocupaban particularmente a la opinión pública local (para un tratamiento más extenso del tema véase Holden / Hughes 1988). A ello se agregó el gran éxito que tuvo el movimiento teosófico en Estados Unidos y el surgimiento, en el siglo XX, de una astrología de orientación psicológica. A partir de 1950 se puede constatar incluso que fueron astrólogas y astrólogos estadounidenses los que inspiraron la escena europea.

Pronósticos eleccionarios y la lucha por el reconocimiento público: Broughton y Chaney

Las primeras publicaciones independientes estadounidenses comenzaron en la década de 1840, cuando Thomas Hague, de Filadelfia, editó la revista *The Horoscope* (1840-1844), que siguió publicándose de 1845 a 1858 como *Hague's Horoscope and Prophetic Messenger*. Con ellas se atendía al principio a un mercado todavía

muy pequeño, pero que se amplió considerablemente al entrar en escena el «patriarca» de la temprana astrología estadounidense: el doctor Luke D. Broughton (1828-1899). Broughton provenía de una familia versada en astrología y oriunda de Leeds, de donde tanto él como sus hermanos, también astrólogos, partieron hacia Filadelfia en 1855. Allí, Broughton obtuvo el doctorado en la Facultad de Medicina. Toda su vida practicó la medicina homeopática, en la que integró métodos astrológicos de diagnóstico. Se publicitó ofreciendo una garantía de devolución del dinero si su tratamiento no alcanzaba el éxito deseado.

En 1860, Broughton comenzó con la edición de su revista *Monthly Planet Reader and Astrological Journal*, en el que pronosticó que Abraham Lincoln perdería las elecciones presidenciales contra Stephen A. Douglas –craso error, como habría de constatarse pronto. Broughton explicó después el fallo argumentando que había tenido que trabajar con un horóscopo ficticio y que no había tenido suficientemente en cuenta las circunstancias que iban a darse después de las elecciones. En 1861, cuando se promulgó en Pensilvania una ley contra la adivinación, dejó de hacer publicaciones y se mudó a Nueva York, donde entre 1864 y 1869 pudo trabajar sin mayores impedimentos. En 1864 arriesgó nuevamente un pronóstico del resultado de las siguientes elecciones presidenciales, esta vez a favor de Lincoln. Sin embargo, pronosticó asimismo el «disparo» de algunos factores negativos para el presidente a continuación de las elecciones, y complementó esa predicción en la edición de la primavera (boreal) de 1865 de *Monthly Planet Reader* diciendo que, el 17 y 18 de abril de ese año, un general del alto mando militar o una personalidad encumbrada habría de perder la vida. El 14 de abril, cuando se cometió el atentado con arma de fuego contra Lincoln y éste murió al día siguiente, Broughton se hizo inmediatamente conocido para la vasta opinión pública estadounidense, lo que representaba un éxito sin duda ambivalente, pues, a partir de entonces, tuvo que enfrentarse también con una fuerte hostilidad. Hubo disturbios en sus clases universitarias, su casa fue saqueada por una turba enardecida y su revista fue represaliada.

Hasta su muerte en 1899, Broughton luchó contra un desprecio a veces hasta violento de la astrología por parte de la opinión pública. No obstante, con el tiempo fue creciendo una aceptación generalizada, y Broughton pudo ampliar mediante sus clases y publicaciones su reputación como el principal astrólogo del continente americano. En 1898 apareció su obra *Elements of Astrology* (Nueva York), un manual de gran nivel que llegó a ser una obra de referencia, dedicado especialmente a la astrología mundana de pronosticación. Aparte de que, al parecer, Broughton fue el primero en advertir acerca del «ciclo veinteñal» de los atentados contra presidentes de Estados Unidos, en sus *Elements of Astrology* se manifestó asimismo acerca de los horóscopos de soberanos europeos. En su pronóstico para el rey Alfonso XIII resultó bastante erróneo, pero tuvo más acierto en la predicción para el emperador Guillermo II en el sentido de que moriría de muerte natural, que su vida comenzaba en la riqueza, pero terminaría en la pobreza, o bien, que Alemania quedaría sumida en deudas.

El trabajo de Broughton fue apoyado por su discípulo más conocido, el «profesor» W. H. Chaney (1821-1903). Chaney (cuyo hijo extramatrimonial se hizo célebre junto a la cantante de *spirituals* Flora Wellman bajo el nombre de Jack London) tuvo una carrera llena de alternativas (en la que había querido ser pirata, lo que más tarde atribuyó a la conjunción Sol-Marte en su horóscopo raíz). Junto con su maestro, Chaney luchó por la reputación social de la astrología. También Chaney descolló como escritor. Entre sus libros más conocidos se cuentan *Chaney's Ephemeris from 1800 to Date* [*Efemérides de Chaney desde 1800 hasta la fecha*] (Salem 1877) y *Chaney's Primer of Astrology and American Urania* [*Manual básico de astrología de Chaney y Urania estadounidense*] (St. Louis 1890). Por eso, Broughton y Chaney, junto a Llewellyn George (1876-1951), cuya editorial sigue publicando hoy en día literatura astrológica, deben considerarse como los representantes más importantes de su tiempo.

La Primera Dama de la astrología estadounidense: Evangeline Adams

Las primeras décadas del siglo XX estuvieron marcados de forma especial por una mujer: Evangeline Adams (1868-1932). Adams trabajó primero como astróloga profesional en Boston, de donde se mudó en 1899 a Nueva York. El 16 de marzo de ese año ocupó una habitación en el hotel Windsor, donde el gerente del establecimiento, Warren Leland, la puso ante la alternativa de elegir entre el primero o el quinto piso. A pesar de que costaba más caro, Adams se decidió por el primero. Como también Leland se interesaba un poco en temas astrológicos, presentó ese mismo día su horóscopo a Adams. La astróloga vio de inmediato que el hombre estaría en peligro agudo al día siguiente y le preguntó acerca de acontecimientos del pasado en los que se hubiesen presentado «disparos» de factores semejantes. La búsqueda llevó a constatar que, en esas ocasiones, se habían desatado pequeños incendios en el hotel. No obstante, Leland no tuvo en cuenta las advertencias acerca del nuevo peligro. A fin de cuentas, decía, al día siguiente, fiesta de San Patricio, la Bolsa de valores estaría cerrada y no se podía perder dinero. A la mañana siguiente, cuando Leland subió con el ascensor al quinto piso, éste se encontraba ya completamente en llamas. El fuego se extendió rápidamente y destruyó todo el hotel. En el siniestro perdieron la vida la hija de Leland, otros miembros de su familia y muchos clientes del hotel. Él mismo murió tres semanas después. Adams comenta retrospectivamente:

> Me dirán que mi primera interpretación astrológica en Nueva York fue un amargo éxito. Y lo fue, realmente. Habría entregado todo mi patrimonio de aquel entonces a cambio de que mi predicción no hubiese sido tan terrible. Pero los astros lo habían decidido de otro modo. Y, en lo que a mí me toca, habían resuelto que, de lo malo, resultara algo bueno: la noticia más importante después de la del incendio era la comunicación del señor Leland, impresa en grandes letras, de que Evangeline Adams, de Boston, había predicho el desastre. (Adams 1926, 39)

Aquí tenemos otra de esas historias en las que una predicción exacta trajo consigo una gran reputación astrológica. Poco después, Adams abrió un consultorio astrológico en el Carnegie Hall y fue la astróloga más conocida de Estados Unidos. Escribió dos libros muy leídos (*Astrology: Your Place in the Sun* [*Astrología: tu lugar en el Sol*], 1927; *Astrology: Your Place in the Stars* [*Astrología: tu lugar en los astros*], 1930) y, a los cincuenta y ocho años, publicó la biografía de la que acabamos de citar y en la que se pueden conocer muchos detalles sobre su vida como astróloga profesional en aquel tiempo y sobre acontecimientos en la vida de sus clientes. Adams continuó el desarrollo de la astrología horaria incorporando los planetas raíz en las casas del horóscopo horario. Su temprana muerte no permitió que la astróloga escribiera un libro que tenía planeado sobre el tema.

Sin embargo, Adams se hizo conocida sobre todo por el famoso proceso que se le siguió. Una primera denuncia por «adivinación» fue rechazada en 1914 por el juzgado, porque el juez no encontró en el trabajo astrológico nada que pudiese considerarse adivinación. Pero para Adams, eso no era suficiente:

> Siempre intenté dar un paso después del otro en lo que yo suelo llamar mi «carrera»: primero, quise dar a mi madre paralítica la atención y el afecto que tanto merecía. Segundo, procuré establecerme como la astróloga más conocida de Estados Unidos. Y, ahora, tenía otro objetivo: legalizar la astrología en el estado de Nueva York. (Adams 1926, 53)

Un segundo proceso le dio la oportunidad para hacerlo. Adams, representada por el conocido abogado Clark L. Jordan, expuso en el proceso que la astrología era una ciencia basada en reglas exactas y que no tenía nada que ver con magia o con lo suprasensible. Ella ofreció incluso interpretar ante el tribunal un horóscopo cualquiera. El juez Freschi aceptó el ofrecimiento y le dio de forma anónima los datos de su propio hijo. La interpretación de Adams impresionó tanto al juez que la absolvió el 11 de diciembre de 1914. En la fundamentación del juez puede leerse lo siguiente:

> La defensa eleva la astrología a la dignidad de una ciencia exacta. [...] En la interpretación del horóscopo, alcanza su resultado a través de un

> proceso absolutamente mecánico, matemático. Expone que la astrología nunca comete errores, sino sólo los astrólogos, y que, cuando los números son los correctos, la información obtenida también es acertada. (Adams 1926, 54)

Esta declaración de principios suele citarse siempre de nuevo hasta nuestros días como un precedente. Así, para Adams valió la pena «entrar al juzgado con una pila de libros especializados que llegaba casi hasta el techo, y una enorme cantidad de pruebas documentales que se remontaban hasta los videntes de Babilonia» (1926, 55).

En Broughton, Chaney y Adams vemos cuánto estaba marcada la astrología hasta la década de 1930 por el paradigma de una ciencia exacta que ofrece las técnicas para la predicción de acontecimientos concretos, tanto en la vida individual cuanto en el contexto político. Justamente en Estados Unidos, esta forma de disciplina astrológica tiene seguidores en la actualidad. No obstante, paralelamente hubo también en Estados Unidos una astrología de orientación espiritual o esotérica, cuyos representantes más importantes quisiera mencionar ahora brevemente.

Una vez más, los teósofos

La influencia de la Sociedad Teosófica en Estados Unidos se mantuvo también después de la muerte de Helena Blavatsky, en 1891. Su sucesora, Annie Besant (1847-1933), que guió los destinos de la sociedad junto con el coronel Olcott, se abrió de forma creciente a ideas provenientes de India, hecho que suscitó fuerzas opuestas. En Alemania fue Rudolf Steiner (1861-1925), que había llegado en 1902 a ser secretario general de la sociedad en Alemania, quien se apartó de la nueva línea y fundó en 1913 la Sociedad Antroposófica, de orientación más fuertemente cristiana. Otro grupo que se separó de la línea principal, esta vez en Estados Unidos, estaba inspirado también por el cristianismo: Alice Ann Bailey (1880-1949), que provenía de un entorno fundamentalista cristiano, entró en la Sociedad Teosófica en 1919, pero fue expulsada de la misma en 1923 a causa de su confesión cristiana, por lo que

fundó la así llamada Escuela Arcana, que sigue internacionalmente activa en la actualidad. La meta de la teosofía arcana, en la que sólo se inicia a adultos seleccionados según estrictos criterios, es el reconocimiento del balance del *karma* individual. En el centro de esta doctrina se encuentra la «Gran Invocación», una suerte de mantra o de fórmula mágica que los adeptos deben recitar lo más frecuentemente posible. Tal recitación sirve para reinstaurar el antiguo orden cósmico y preparar el regreso de Cristo.

A pesar de no tener conocimientos de la astrología «clásica», Bailey escribió extensas obras sobre la importancia esotérica de la astrología. Como antes Blavatsky, también Bailey insistió en que esos escritos habían sido escritos por un «maestro ascendido» (en su caso, el tibetano Dwal Khul), y que ella sólo los había recibido. Sea como fuere, el resultado fue una obra de cinco tomos titulada *Tratado sobre los siete rayos* [*A Treatise on the Seven Rays*], cuyo tercer tomo, titulado *Astrología Esotérica* [*Esoteric Astrology*], está dedicado por completo a una astrología de cuño místico. Aun cuando, posiblemente, sólo haya pocas personas que hayan leído completamente este libro, extenso y por momentos difícil de entender, los efectos de la «astrología esotérica» han sido importantes. Para algunos astrólogos de orientación espiritualista, la obra tuvo carácter de revelación, y todavía en la actualidad se la encuentra en cualquier librería esotérica buena. Alice Bailey influyó con su obra sobre escuelas enteras de astrólogos, no sólo en el contexto directamente teosófico, sino también más allá, como puede constatarse en el Astrologisch-psychologisches Institut [Instituto astrológico-psicológico] de Louise y Bruno Huber, en Suiza (véase más abajo).

Naturalmente, también los trabajos teosóficos de Alan Leo llegaron a conocerse en Estados Unidos. Además, hubo asimismo autores estadounidenses que surgieron del medio esotérico local y llegaron a gran número de lectores. Uno de ellos es Marc Edmund Jones (1888-1980), que en el curso de su larga vida marcó la escena astrológica estadounidense. Jones se hizo conocido a través de su manual *Guide to Horoscope Interpretation* [*Guía para la interpretación del horóscopo*] (Filadelfia 1941), así como por sus estudios sobre los «símbolos sabeos» (*Sabian symbols*, Nueva York 1953), una inter-

pretación de los diferentes grados del Zodíaco de los que Jones afirma que fueron desarrollados por los sabeos (acerca de los sabeos véase más arriba, págs. 195-196). Otro autor que cabe mencionar aquí es Elbert Benjamin Williams (1882-1951), que –con el seudónimo de C. C. Zain– publicó una serie de veintiún libros de enseñanza de la astrología. Williams era desde 1900 miembro de la Hermandad de la Luz, una comunidad esotérica para la que, más tarde, concibió sus libros. No obstante, sus obras alcanzaron pronto popularidad más allá de los límites de la comunidad, y muchos estudiantes aprendieron astrología con sus escritos.

Finalmente, quisiera mencionar también a Dane Rudhyar, ya que su obra fue traducida a numerosos idiomas y todavía hoy se la lee mucho. Nacido en Francia, Daniel Chennevière (1895-1985) –tal era su verdadero nombre– emigró primero a Canadá y después a Estados Unidos. También Rudhyar tenía orientación esotérica, pero asoció ese interés con un componente psicológico que le hizo desarrollar lo que él denominó la «astrología humanista». Con ese título editó una obra de seis tomos que le hizo famoso (*Humanistic Astrology*, Lakemont 1970-1971). Tiempo después, Rudhyar desarrolló la astrología humanística convirtiéndola en una «astrología trans-personal» de orientación espiritualista, que ve al ser humano inserto en un infinito entramado de fuerzas y que quisiera señalarle de qué forma esencial puede transmutarse (véase su libro *From humanistic to transpersonal astrology* [*De la astrología humanista a la transpersonal*], Palo Alto (California) 1975). Aun cuando Rudhyar haya rechazado el concepto de «esotérica» para su astrología –porque, según afirma, no contiene nada «oculto»–, el papel de la transformación o transmutación es realmente esencial en aquello que en el estudio científico de las religiones suele denominarse como «esoterismo». Dane Rudhyar pertenece, pues, sin lugar a dudas, a esa línea de tradición.

En general, el presente resumen muestra que, entre los años 1840 y 1950, se había formado en Estados Unidos una escena astrológica rica y múltiple. La misma siguió viva y en desarrollo y diversificación más allá de la década de 1950, entrando al mismo tiempo en interacción con la astrología europea. En el apartado número 4

de este capítulo volveré sobre el tema. Antes, empero, quisiera dirigir la atención a Alemania y a los cambios de enfoque que se produjeron en la astrología a partir del desarrollo de la psicología profunda.

El renacimiento de la astrología en Alemania

Durante el siglo XIX, la astrología académica vegetó en los países de habla alemana en las sombras aun a pesar del relativo interés manifestado por los autores románticos por la ciencia pagana (véase más arriba). Aparte de algunas excepciones, no se encuentran en ese tiempo astrólogos con consultorio propio ni tampoco literatura de introducción o, menos aún, especializada en astrología. Una de tales excepciones fue el ya mencionado Johann W. Pfaff (véase pág. 332). Además de tener una cátedra de matemática en la Universidad de Erlangen, Pfaff se dedicó también a la historia antigua, la egiptología, la filología y la astrología. En 1816 apareció en Núremberg su obra *Astrologie*, una compilación de aforismos de autores antiguos. Más importante fue su traducción completa del *Tetrabiblos* de Ptolomeo al alemán (impresa en *Astrologisches Taschenbuch für das Jahr 1822 und für das Jahr 1823*).

Importación de Inglaterra

Sólo hacia finales del siglo cambió la situación, en especial gracias a la actuación desarrollada por teósofos en Alemania. A diferencia de Francia, donde, como ya he señalado, la Sociedad Teosófica casi no pudo hacer valer en nada su influencia, Alemania fue incorporada ya desde el comienzo en el desarrollo de dicha sociedad. En 1884 se fundó la sección alemana de la Sociedad Teosófica, para cuya presidencia se eligió a Wilhelm Hübbe-Schleiden (1864-1916), que contaba por entonces con apenas veinte años. Hübbe-Schleiden editó la revista mensual *Die Sphynx* [*La Esfinge*], en la que se trataban temas teosóficos y esotéricos, entre ellos también la astrología. Uno de los articulistas era Karl Kiesewetter (1854-1895),

cuyo libro *Geschichte des neueren Okkultismus* [*Historia del ocultismo reciente*] sigue siendo aún una obra de referencia. Kiesewetter murió a causa de una sobredosis de drogas, que había ingerido para obtener capacidades adivinatorias.

Otro teósofo influyente fue también Franz Hartmann (1838-1912), que había obtenido el doctorado en medicina en St. Louis, Estados Unidos, donde también conoció la teosofía. Tras una prolongada estancia en Adyar, India, regresó en 1885 junto con Helena Blavatsky a Europa. Pero más importante aún para la astrología en Alemania fue Hugo Vollrath, alumno y secretario de Hartmann nacido en 1877. A los treinta años, Vollrath interrumpió su formación universitaria para ponerse por completo al servicio de Hartmann y de la teosofía (no obstante lo cual se hacía llamar «doctor» Vollrath). Cuando comenzó a organizar en Leipzig la «sección literaria» de la Sociedad Teosófica, entró en conflicto con otros teósofos. Rudolf Steiner, secretario general de la sección, expulsó a Vollrath en 1908 de la sociedad. Éste, cuya pertenencia a la sociedad internacional le fue garantizada por Annie Besant, dio que hablar a través de la publicación de la revista *Prana. Journal für experimentelle Geheimwissenschaften* [*Prana: Revista de Ciencias Ocultas Experimentales*], editada como alternativa a la nueva publicación mensual *Zentralblatt für Okkultismus* [*Revista Central de Ocultismo*] (editada por Max Altmann). La revista de Vollrath tuvo gran difusión, en especial porque no sólo podía confundírsela con *Zentralblatt* en la presentación exterior, sino también porque Vollrath contrató al autor más versado de la competencia (por lo menos, en lo astrológico): Karl Brandler-Pracht (1864-1945).

La colaboración de Vollrath como editor con Brandler-Pracht como autor fue el paso decisivo para dar a conocer la astrología en el ámbito de habla alemana. Ya en 1905 (cuando todavía trabajaba para Altmann), había aparecido el libro *Mathematisch-instruktives Lehrbuch der Astrologie* [*Manual instructivo matemático de astrología*], de Brandler-Pracht, que, sin embargo, tenía todavía un error de índole técnica, que el autor subsanó tiempo después, tras haber hecho propia la técnica horoscópica inglesa. Al mismo tiempo, Brandler-Pracht asoció la tradición inglesa con elementos teosóficos, con

el yoga, con el magnetismo animal y otros elementos. Otro proceso en el que incidió la actividad de Brandler-Pracht fue en la institucionalización de la astrología. En 1907 fundó en Viena la primera Sociedad Astrológica, a la que siguió una homóloga en Múnich. Pronto, Vollrath le permitió agregar a la revista *Prana* un anexo mensual titulado *Astrologische Rundschau* [*Revista Astrológica*], que llegó a ser el periódico astrológico más influyente de habla alemana, hasta su prohibición en 1938 por los nazis. (La primera revista especializada en astrología, *Zodiakus*, editada a partir de 1909 por Alexander Bethor –alias Aquilin Backmund [1876-1938]–, sólo pudo mantenerse durante tres años.)

Tiempo después, Hugo Vollrath disputó con Brandler-Pracht, y ambos siguieron caminos separados a partir del año 1914. La serie *Astrologische Bibliothek* [*Biblioteca astrológica*], editada por Vollrath y cuyos primeros tomos había escrito Brandler-Pracht, siguió no obstante adelante y llegó a ser un proyecto bastante exitoso. Sin embargo, la primera guerra mundial interrumpió todo otro intento de establecer la astrología en Alemania. Lo mismo vale también para las ambiciones de otros astrólogos, en particular del ya mencionado Alexander Bethor, además del teósofo Otto Pöllner, de Albert Kniepf (Hamburgo) y de Wilhelm Becker (Berlín), quien dio a conocer en Alemania los trabajos de Alan Leo.

Desarrollo de nuevas escuelas durante la época de Weimar

Después de la primera guerra mundial, el proceso de establecimiento de la astrología en Alemania prosiguió rápidamente. La época de Weimar puede considerarse como una época de florecimiento de una astrología de alto nivel, pues la disciplina astral aprovechó el despertar de un mayor interés en interpretaciones alternativas del mundo y de una tolerancia estatal del pluralismo de cosmovisiones (que no habría de durar mucho tiempo). Los intelectuales, que, en el marco de la primera guerra mundial, estaban enredados en encendidos debates de crítica de la civilización, *Kulturkampf* y escenarios de crisis, hicieron oír también su voz a propósito de la astrología. Al mismo tiempo, los principales astró-

logos de Alemania desarrollaron novedosas técnicas de interpretación y consolidaron el lugar cultural de la astrología mediante la fundación de comunidades y la edición de libros. En 1933 existían en Alemania dos grandes organizaciones centrales de astrología, cientos de asociaciones astrológicas y círculos de estudio, seis revistas mensuales y almanaques de aparición regular, y media docena de escuelas que, a veces, diferían considerablemente entre sí. Entre 1920 y 1940 se publicaron en Alemania casi cuatrocientos libros y folletos de astrología, la mayoría de ellos antes de 1935. En un lapso de cinco años (1926-1931) aparecieron veintiséis anuarios o almanaques de pronósticos. Además, efemérides, tablas de casas y formularios para horóscopos facilitaban la tarea de los numerosos astrólogos en actividad.

Comencemos esta visión general con Alfred Witte (1878-1941), fundador de la Escuela de Hamburgo, que todavía hoy cuenta con adeptos. Durante su servicio en el frente en la primera guerra mundial, Witte, por entonces funcionario topógrafo, creyó ver un cuerpo celeste en movimiento en la constelación de Leo que él tomó por un cuerpo trans-neptuniano y denominó Cupido. Sus descubrimientos de cuerpos celestes aumentaron en tres más –Hades, Zeus y Kronos–, hasta que su colaborador Friedrich Sieggrün (1877-1951) aumentó en cuatro más la lista de los presuntos cuerpos trans-neptunianos: Apolo, Admetos, Vulcano y Poseidón. Ninguno de estos cuerpos celestes fue confirmado nunca por la astronomía, lo que no impidió a Witte describir con todo detalle su acción en el horóscopo (los actuales seguidores de la Escuela de Hamburgo designan a los trans-neptunianos como «centros de energía inmaterial». Pero las innovaciones de Witte no terminaban allí. En el período de 1919-1923 publicó un esquema complejo y totalmente nuevo de interpretación del horóscopo subdividiéndolo en horóscopos parciales (por rotación del *radix* sobre las cúspides de casas iguales). Los «aspectos» ya no desempeñaban para él función alguna, pero, en lugar de ellos, calculó los «puntos medios» de distancia entre los planetas y los relacionó en así llamadas «constelaciones de planetas» [*Planetenbilder*]. Si a ello se agregan los ocho planetas hipotéticos que Witte asignó en un nuevo sistema a los

diferentes signos como soberanos, podemos imaginarnos qué compleja y confusa se tornó la interpretación del horóscopo. Incluso después que W. Hartmann y F. Sieggrün, discípulos ambos de Witte, publicaran en 1925 un folleto titulado *Die Hamburger Astrologenschule* [*La Escuela de astrólogos de Hamburgo*] haciendo un intento de presentar una exposición sistemática de la nueva línea, y de que en 1928 apareciera la obra *Regelwerk für Planetenbilder* [*Regla para las constelaciones de planetas*], de Witte –obra que constituye la biblia de la Escuela de Hamburgo, aparecida en 1959 en su quinta edición–, la mayoría de los astrólogos alemanes siguieron teniendo una postura escéptica frente a la Escuela de Hamburgo. Witte fue fuertemente atacado en diferentes congresos de astrólogos, no obstante lo cual el número de adeptos de su nuevo sistema creció, aunque en proporciones modestas. Desde la perspectiva actual, la persistente repercusión de Witte debería verse en la doctrina de los puntos medios, que alcanzó mayor notoriedad a través de la Escuela de Ebertin bajo el nombre de «semisumas» (véase más abajo).

También en Hamburgo desarrolló su actividad A. Frank Glahn (1865-1941), alumno de Witte cuya profesión era la administración de empresas. El método desarrollado por Glahn halló una serie de seguidores. En su libro *Erklärung und systematische Deutung des Geburtshoroskops* [*Explicación e interpretación sistemática del horóscopo de nacimiento*], aparecido en 1923, planteó numerosas reformas astrológicas, entre ellas la introducción del «círculo vital»: Glahn había leído en los *Upanishads* que el período de vida del hombre asciende a cien años, doctrina que trasladó al horóscopo. Comenzando por el Ascendente, hay un punto de «disparo» que se desplaza en el sentido de las agujas del reloj con una velocidad de 8 1/3 años por casa a través del *radix* (o sea, veinticinco años para un cuadrante), para regresar nuevamente al Ascendente al cumplirse cien años. Pero Glahn introdujo asimismo un factor de disparo de recorrido inverso, que también comienza en el momento del nacimiento en la posición del Ascendente, pero que necesita 8 1/3 años para recorrer un decanato, lo que da un resultado de veinticinco años por cada casa. Rudolf Engelhardt, discípulo de Glahn, complementó hacia el año 1928 estas dos técnicas con un ritmo de 7 que se mue-

ve a partir del Ascendente en el sentido de las agujas del reloj. Esta dinamización del horóscopo fue retomada por otros astrólogos, aunque, hoy en día, ha sido especialmente la doctrina del «punto de edad» de la Escuela de Huber –sobre la que todavía hablaremos– la que ha contribuido al triunfo de esta reforma. Además, Glahn dividió las doce casas en treinta y seis decanatos, interpretó de nuevo las antiscias y tomó de Witte la doctrina de la semisuma como también el así llamado «horóscopo terreno y mundano», lo que, en su conjunto, llevó a una interpretación horoscópica bastante confusa o, por lo menos, contraria a la línea de la tradición.

En la Alemania de la década de 1920 hubo toda una serie de influyentes astrólogos que pusieron elevadas exigencias a su propio trabajo astrológico y se opusieron enérgicamente a la creciente astrología popular, que combatieron como superstición, adivinación y charlatanería. Con el objeto de contrarrestar esta «superficialización» de la doctrina, un fiscal de Estado de apellido Uberhorst, un doctor llamado Winterberg y otras personas se unieron para fundar en 1924 en Berlín la Akademische Gesellschaft für astrologische Forschung [Sociedad académica para la investigación astrológica], a la que pronto siguió la Deutsche Kulturgemeinschaft zur Pflege der Astrologie [Comunidad cultural alemana para el cultivo de la astrología], que también contaba entre sus miembros con renombrados profesores universitarios y hombres del saber. En 1927 apareció incluso en la prestigiosa editorial filosófica Meiner el tratado *Die Grundprobleme der Astrologie* [*Los problemas fundamentales de la astrología*], de Karl Bayer, que procuraba mantener separada la *astrología sana* como ciencia de elevado nivel respecto de la condenable astrología vulgar.

El mismo año de 1927 apareció la influyente obra *Astrologie als Erfahrungswissenschaft* [*Astrología como ciencia experimental*], del oficial y miembro de la nobleza Herbert Freiherr von Klöckler (1896-1950). Von Klöckler había abandonado durante los años de inflación de 1922-1933 la medicina por motivos económicos y se había dedicado a la astrología. En sus muchas publicaciones se enfrentó de forma crítica con la astrología y procuró someterla a la comprobación de los métodos empíricos de la ciencia. Ya en 1926 publicó la obra *Grundlagen für die astrologische Deutung* [*Bases para*

la interpretación astrológica], en la que modernizaba varias tradiciones antiguas adaptándolas a las necesidades y preguntas del siglo XX. La fuerza con la que hallaba recepción y aplicación en aquel tiempo una reflexión astrológica de alto nivel como ésta queda especialmente expresada en el prólogo de *Astrologie als Erfahrungswissenschaft*, escrito nada menos que por el filósofo Hans Driesch. Totalmente en la línea de la definición de una disciplina esotérica, Driesch considera la astrología como una descripción de *relaciones no causales* y no como una investigación de influjos astrales. Un artículo de igual tenor escrito por Driesch para el manual *Handbuch der Philosophie* [*Manual de filosofía*] (sección II: *Metaphysik der Natur* [*Metafísica de la naturaleza*] puso a la corporación de los filósofos en su contra. En la renombrada revista *Süddeutsche Monatshefte* apareció en mayo de 1927 para ahondar en la discusión un cuaderno extraordinario titulado *Astrologie*, en el que seguidores y opositores disputaban de forma tan enfática como infructuosa, y en el que también se pronunciaban prestigiosos eruditos (entre ellos Wilhelm Gundel). (Para una visión global de la discusión de aquel entonces desde la perspectiva de un astrólogo académico, véase Bayer 1927.) Von Klöckler presentó poco después la obra de referencia de varios tomos titulada *Kursus der Astrologie* [*Curso de astrología*] (1929-1932), que se convirtió en un recurso indispensable para las futuras generaciones, en especial para la interpretación horoscópica de orientación psicológica. Del círculo de Leipzig que rodeaba a Von Klöckler surgieron renombrados astrólogos, entre ellos Otto Kellner, que, con su obra *Charakterkunde und Astrologie* [*Caracterología y astrología*] (1927), fue el primero en intentar la combinación de grafología y astrología para las investigaciones caracterológicas.

Con estas consideraciones hemos llegado a la figura de Hubert Korsch (1883-1942), un abogado oriundo de Düsseldorf que, a partir de 1926, llegó a convertirse en una de las figuras más controvertidas de la escena astrológica alemana. Los esfuerzos de Korsch se dirigían hacia una astrología con respaldo científico, liberada de todo «lastre» teosófico y ocultista. El resultado fue una fuerte controversia entre los astrólogos críticos del entorno de Korsch

y los de proveniencia esotérica. Una disputa que escindió a la corporación astrológica alemana –organizada en la Astrologische Zentralstelle [Oficina Astrológica Central] (fundada en 1923) y, sobre todo, en la Astrologische Gesellschaft in Deutschland / AGiD [Sociedad Astrológica de Alemania], fundada en 1924– en dos frentes opuestos (a propósito de este proceso véase Howe 1995, 143-161). Korsch presentó una pequeña obra de carácter histórico (*Grundriss der Geschichte der Astrologie* [*Compendio elemental de historia de la astrología*], 1935), así como también investigaciones sobre la astrología profesional y sobre el derecho penal. Su revista *Zenit*, cuyo primer número apareció en enero de 1930, le trajo renombre internacional gracias al elevado nivel científico de sus artículos y al hecho de ser muy leída fuera de Alemania. En 1938, la revista fue prohibida por el nacionalsocialismo.

Una figura igualmente importante de esa época fue Walter Koch (1895-1970). Nacido en el seno de una familia de empresarios, Koch sirvió como soldado durante la primera guerra mundial y, al finalizar la misma, se dedicó al estudio de la literatura y la historia clásicas. Después de obtener el doctorado, trabajó como catedrático de instituto y comenzó en 1924 a publicar artículos en revistas de astrología. Su conocimiento de la historia de la astrología en la Antigüedad fue probablemente la razón por la cual adoptó una postura de rechazo contra todas las reformas de la tradición clásica, en especial contra la «cosmobiología» y «cosmopsicología», representada por la Escuela de Ebertin y las líneas teosóficas. Al mismo tiempo, Koch intervino a través de muchas publicaciones a favor de una comprensión filosóficamente reflexionada de la astrología, que afirmaba el libre albedrío del hombre en contra de un simple fatalismo. No obstante tuvo una actitud muy abierta frente a temas como los que hoy llamaríamos esotéricos: en 1930 apareció su tratado *Astrologische Farbenlehre* [*Doctrina astrológica sobre los colores*] (en colaboración con O. von Bressendorf) y, en 1934, *die Seele der Edelsteine* [*El alma de las piedras preciosas*].

Sin embargo, la celebridad de Koch se debió a sus investigaciones sobre las divisiones de las casas en el horóscopo. Después de

la segunda guerra mundial, analizó de forma detallada las ventajas y desventajas de los sistemas de casas de Regiomontano y Plácido, pero los abandonó enseguida a favor de su propio sistema, que denominó «sistema de casas del lugar de nacimiento». Según Koch, sólo su sistema calculaba también las cúspides de las casas intermedias del lugar de nacimiento del nativo, mientras que todos los demás operaban con valores intermedios artificiales, con las consecuentes distorsiones. Como siempre, el cálculo de las casas intermedias es en mayor o menor medida un asunto de fe respecto de qué sistema puede llegar a mejores resultados de interpretación. Hoy en día muchos astrólogos utilizan el sistema de Koch, pero la mayoría trabaja con el de Plácido. Toda una serie de astrólogos experimenta también con ambos sistemas sin adherirse claramente a uno solo de ellos.

El último astrólogo que cabe mencionar aquí, Reinhold Ebertin (1901-1988), debe de haber sonreído con indulgencia frente a esta discusión, pues él fue uno de los que renunciaron por completo a las casas intermedias. Ebertin era hijo de la conocida astróloga Elsbeth Ebertin (1880-1944), que alcanzó celebridad sobre todo después de su interpretación del horóscopo de Hitler (véase más abajo). Así, Reinhold se vio implicado ya de forma temprana en las múltiples discusiones de la escena astrológica alemana, y la Escuela de Ebertin se estableció como una rama líder de la astrología después de la segunda guerra mundial (hoy en día encabezada por Baldur R. Ebertin, de la tercera generación; véase más abajo, págs. 415-416). Ebertin escribió más de sesenta libros y editó una revista titulada *Mensch im All* [*El Hombre en el Cosmos*] (rebautizada después como *Kosmobiologie* y, finalmente, como *Meridian*). Sin embargo, la obra indiscutidamente clásica de Ebertin es *Kombination der Gestirneinflüsse* [*Combinación de los influjos astrales*], conocida entre los astrólogos como KdG, sin más. En esta obra, Ebertin presenta para todas las combinaciones imaginables de elementos de interpretación astrológica –en total 1.117– frases claves breves y concisas que pretenden servir como estímulo para la interpretación, pero que, no pocas veces, se han utilizado también como simple elemento constructivo.

Más allá de la eliminación de las casas intermedias, también desempeña un papel decisivo en la Escuela de Ebertin un elemento tomado de Alfred Witte: la interpretación de las semisumas, es decir, los lugares del horóscopo que están situados exactamente en el centro entre dos factores interpretativos, con independencia de que se dé un aspecto «clásico» o no. Mediante el análisis de las semisumas resultan relaciones entre factores a primera vista separados, que hacen surgir un complejo entramado conjunto. Desde la perspectiva esotérica, un método doble como éste no es para nada arbitrario, pues, a fin de cuentas, también los aspectos surgieron a través de una progresiva subdivisión del círculo entero, que ya en la Antigüedad (Pitágoras) había sido relacionado con misteriosas correspondencias. Para expresar el hecho de que el hombre está incorporado en un múltiple sistema de fuerzas y en el ritmo del cosmos, Ebertin habla de la «cosmobiología», en la que la astrología es simplemente el instrumento de medición. El concepto fue planteado por vez primera en 1914 por el médico homeópata y astrólogo Friedrich Feerhow.

Sin embargo, Ebertin no compartió las especulaciones de la Escuela de Hamburgo sobre hipotéticos planetas adicionales, y sus «combinaciones» siguieron también un camino diferente a las interpretaciones de los puntos medios de Witte. Por ejemplo, cuando Witte interpreta a Marte situado en la semisuma de Saturno y Urano como «final violento por herida», Ebertin considera que tal interpretación es «tan grave, que su aplicación sólo se verá confirmada en pocos casos» (Ebertin 1996, 41). Su «KdG» tiene dispuesta otra proposición para esa situación astrológica: «Violencia, no emplear siempre correctamente la energía extraordinaria; afanarse. Herida, accidente, privación de la libertad» (Proposición 0871 [1996, 195]).

Así hemos llegado a la posguerra, en la que las escuelas astrológicas debieron retomar con esfuerzo lo que se había elaborado en el período de Weimar. No obstante, una astrología de alto nivel, orientada por debates filosóficos, históricos y científicos, seguiría siendo durante décadas algo del pasado. En su lugar se impuso en Alemania cada vez más una astrología de orientación psicológica, que marca actualmente la escena junto con las escuelas esotéricas.

Astrología y nacionalsocialismo

El nacionalsocialismo no fue simplemente una tormenta que se desató sobre Alemania, sino el resultado de un desarrollo que ya se había insinuado desde hacía tiempo. Los astrólogos tuvieron también su participación esencial en el «reformateo» del discurso público, en la estilización de una astrología «alemana», que implicaba siempre el desprecio de una astrología «no aria» o «judía», y eso ya antes de 1933 y de la subsiguiente *«Gleichschaltung»*, o sea, de la «unificación» de las ciencias y los medios por parte de los nacionalsocialistas. Sin embargo, de forma paralela, los astrólogos se vieron también afectados por el ambivalente tratamiento que daba la ideología nacionalsocialista a la astrología, que reprimió de forma creciente interpretaciones antipáticas para el régimen. El resultado fue una situación sumamente precaria para muchos astrólogos, a los que, prácticamente, se les impidió toda posibilidad de actuación pública.

Como Ellic Howe ha presentado ya un extenso estudio sobre el tema (1995), puedo limitarme aquí a tratar sólo los puntos decisivos. Ante todo hay que tener en claro que las personalidades líderes del nacionalsocialismo ya habían tomado contacto con los círculos astrológicos durante la década de 1920. Cuando Ernst Tiede, sucesor de Karl Brandler-Pracht, abandonó en el otoño de 1920 su actividad como redactor de la revista *Astrologische Rundschau*, de Vollrath, fue sucedido nada menos que por Rudolf Freiherr von Sebottendorff (quien, en realidad, se llamaba Adam Alfred Rudolf Glauer y era hijo de un conductor de locomotoras). Von Sebottendorff era conocido como un prominente miembro de la Orden Germánica [*Germanen-Orden*], fundada en 1912, una asociación antisemita y de extrema derecha con una «logia secreta» que influyó en la elaboración de la ideología nacionalsocialista. Como miembro fundador de la Sociedad Thule, estrechamente vinculada a la Orden Germánica, Von Sebottendorff adquirió en 1918 el periódico *Münchener Beobachter* [*El Observador Muniqués*] y lo convirtió en el medio principal de la Sociedad Thule. En 1919, el periódico pasó a llamar-

se *Völkischer Beobachter* [*El Observador Popular*] y, enseguida, apareció en escena Adolf Hitler, que, como presidente del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán [NSDAP], adquirió en diciembre de 1920 el *Völkischer Beobachter* para convertirlo en órgano del partido. Von Sebottendorff aparecía al mismo tiempo como redactor de la revista *Astrologische Rundschau*, y llegó a ser uno de los autores astrológicos más leídos de aquellos años. En 1923, publicó su obra *Geschichte der Astrologie* [*Historia de la astrología*], que se basaba sin ambages ni disimulo en las aberraciones racistas de Guido von List y Georg Lanz von Liebenfels, quienes a su vez formaban parte del grupo de los precursores «esotéricos» del nacionalsocialismo.

La persona de Hitler en concreto halló un interés sólo esporádico entre los astrólogos durante la década de 1920, ya que muy pocos contaban con que el NSDAP pudiese alcanzar realmente la mayoría. En tal sentido constituye una excepción Elsbeth Ebertin, una de las astrólogas y grafólogas más exitosas de la época de Weimar. Cuando una fanática seguidora de Hitler le envió en 1923 la fecha de nacimiento del *Führer* (sin indicación de la hora), Ebertin interpretó el horóscopo y publicó un pronóstico en el almanaque *Ein Blick in die Zukunft* [*Una mirada al futuro*] para el año 1924. En el mismo, Ebertin habla de ese anónimo «carnero» (Aries) como un «luchador nato», que

> a través de una actuación de desmedida osadía ha caído en peligro personal y, posiblemente, podrá contribuir a desencadenar toda una serie de acontecimientos. Según la constelación de los astros, hay que tomar muy en serio a este hombre, que está determinado para un importante papel de liderazgo en futuras luchas. Pareciera casi como si la persona a la que me refiero, estando bajo ese fuerte influjo de Aries, hubiese sido escogida para sacrificarse por el pueblo alemán y para soportarlo todo con valentía. Aun cuando se llegue a una alternativa de vida o muerte, dará por lo menos el impulso a un movimiento de liberación alemana que, después, hará repentina eclosión con la fuerza de los elementos.

El almanaque fue puesto a la venta a finales de julio de 1923 y produjo cierto revuelo en Múnich. Elsbeth Ebertin envió un ejemplar al *Völkischer Beobachter*, y el mismo Hitler leyó la «profecía». Ya en noviembre de 1923 habría de verificarse el pronóstico, cuando los seguidores de Hitler organizaron un golpe en Múnich y proclamaron la «marcha sobre Berlín». Tras un breve período en prisión en 1924, durante el cual escribió su libro *Mein Kampf*, Hitler llegó a convertirse en el indiscutido *Führer* del partido y, después, de los alemanes. En ese tiempo ya había salido al mercado la obra *Sternenwandel und Weltgeschichte* [*Cambio estelar e historia universal*], de Elsbeth Ebertin, escrita en colaboración con el periodista bávaro L. Hoffmann. En pocas semanas se vendieron más de veinte mil ejemplares del libro.

Tras la toma del poder por parte de Hitler en el año 1933, aumentaron las afirmaciones nacionalsocialistas en las publicaciones astrológicas, y en las asociaciones profesionales se desarrollaron vehementes discusiones sobre la nueva situación que trajeron consigo salidas, expulsiones y grandes cambios. Hugo Vollrath y Theobald Becher ingresaron ya en 1933 en el NSDAP y aseguraron en la edición de abril de la revista *Astrologische Rundschau*: «El conocimiento de nuestra herencia nacional y de los lazos de sangre de la raza aria está indisolublemente unido a la ciencia astrológica». Con excepción de la revista *Zenit*, de Kirsch, en todas las revistas astrológicas aparecieron artículos de tenor racista sobre el carácter pretendidamente «nórdico» de la ciencia astrológica. Se llegó incluso a reemplazar la palabra *Tierkreis* [Zodíaco] por *Tyrkreis* (círculo de la vida del dios germánico Tyr). Uno de los peores pasquines de agitación antisemita llegó a ser la publicación *Mensch im All* [*El Hombre en el Cosmos*], de Reinhold Ebertin, que se relacionaba con el «movimiento ariosófico», patológicamente racista, de Lanz von Liebenfels. R. Ebertin participó asimismo en 1933 en la fundación del «frente intelectual», una asociación de caracterólogos profesionales. En la edición de octubre de *Mensch im All* se encuentra la siguiente afirmación: «No se aceptarán por principio judíos u otras personas de raza inferior, personas con deformaciones físicas o tullidas (con excepción de mutilados de guerra), charlatanes, curanderos, ni personas a las que deba considerarse como poco fiables».

Tras una primera oleada de «limpiezas» llevadas a cabo en la escena astrológica por los nacionalsocialistas, se instaló nuevamente algo así como la calma. En algunas ciudades se toleró en cierta medida la actividad astrológica, y las publicaciones no sufrieron siempre necesariamente represión. Hubert Korsch, que en los años precedentes se había enfrentado fuertemente con la fracción «nacional» de Vollrath, llegó incluso a organizar en septiembre de 1936 el mayor congreso astrológico internacional que haya tenido lugar en Alemania. Cuatrocientos participantes de dieciséis países se dieron cita en Düsseldorf, y cuando, después del saludo de parte de los funcionarios del partido y del jefe de distrito, llegó incluso un telegrama de saludo de Adolf Hitler, muchos astrólogos se ilusionaron al creer que se trataba de un signo de apoyo.

Esta reunión sería por mucho tiempo el último gran congreso astrológico en Alemania. La conferencia prevista para el año 1937 en Baden-Baden fue cancelada sin que se dijera por qué, y en 1938 sólo se pudo realizar un encuentro en Starnberg (cerca de Múnich) bajo la condición de que no hubiese ninguna publicación al respecto. En ese momento, la escena astrológica alemana estaba ya destruida o había pasado a la clandestinidad: en 1937 se eliminó la rama alemana de la Sociedad Teosófica, se cerró la editorial teosófica de Vollrath, se suspendió la publicación de *Astrologische Rundschau* y se disolvió la AGiD (cuyo nombre había sido ya reemplazado por el de *Deutsche Astrologische Gesellschaft* [Sociedad Astrológica Alemana]). Vollrath se retiró a su finca rural cerca de Leipzig, y no se sabe si sobrevivió a la segunda guerra mundial. En 1937 se suspendió también la publicación de las revistas *Die Astrologie*, de Wilhelm Becker, y *Ein Blick in die Zukunft*, de Elsbeth Ebertin, y en 1938 les siguieron *Astrale Warte* y *Zenit*, esta última de Korsch, con lo cual se destruyó definitivamente la organización Astrologische Zentralstelle, antes la asociación astrológica más importante de Alemania. Sólo dos publicaciones sobrevivieron hasta la primavera de 1941: *Sterne und Mensch* [*Los Astros y el Hombre*], fundada por Von Klöckler (que desde 1935 ya no estaba bajo su dirección) y *Mensch im All*, de Reinhold Ebertin.

Después de que el vicecanciller Rudolf Hess volara a Gran Bretaña el 10 de mayo de 1941 por decisión propia, a fin de entablar negociaciones de paz –según se rumoreó, Hess, adepto a la astrología, hizo determinar la fecha de su vuelo por una astróloga–, se encarceló a todos los astrólogos conocidos. Hubert Korsch fue asesinado en 1942 en el campo de concentración, al igual que Frank Glahn y los profesores Theodor Lessing y Johannes Maria Verweyen (en 1945 en Bergen-Belsen). Incluso Karl Ernst Krafft (1900-1945), astrólogo suizo que durante los años de la guerra se había acercado a los jefes nacionalsocialistas y en torno al cual se tejía toda una serie de leyendas, murió en 1945 durante un transporte de prisioneros al campo de concentración de Buchenwald. Krafft es una figura especialmente interesante porque representa el estrecho entrelazamiento de astrología y política. Tal como lo explica extensamente Ellic Howe en su biografía del supuesto «astrólogo de Hitler» (Howe 1995), se emplearon profecías falsas de Nostradamus y pronósticos astrológicos para la guerra psicológica (también lo hicieron los ingleses), y la ambivalente actitud de Hitler y de la elite de sus colaboradores frente a la astrología se hizo patente especialmente en el tratamiento dado a Krafft.

Otro «astrólogo de Hitler» fue Wilhelm Wulff, para quien, sin embargo, y a diferencia de Krafft, el trato con Heinrich Himmler y las principales personas de la Administración Central de Seguridad del Reich resultaba sumamente desagradable. En los últimos años de la segunda guerra mundial, Wulff tuvo un papel importante en la «guerra oculta» de los nacionalsocialistas, como cuando se intentó, por ejemplo, localizar por medio de péndulos y de cálculos astrológicos los submarinos británicos, o el lugar en que se encontraba preso Mussolini (véase Howe 1995, 317-324). Wulff describió tiempo después en sus memorias muchos detalles interesantes sobre el papel de la astrología en la ideología y política nacionalsocialista (Wulff 1968). Después de la guerra hubo gran interés por ese tipo de informes, lo que puede reconocerse en el hecho de que *Der Spiegel 1949/1950* haya dedicado una serie de veintinueve capítulos al tema «Glanz und Elend der deutschen Kriminalpolizei» [«Esplendor y miseria de la policía criminal alemana»], en la que se

mencionan también la astrología y la actividad de Wulff. El primer capítulo de la serie (40/1949) apareció con un horóscopo en la portada.

Comienzos titubeantes

No obstante, en 1945 la astrología estaba tan destruida que tardó mucho tiempo en recuperarse. Además, actuó como agravante la división de Alemania en zonas de ocupación, pues las distintas potencias aliadas procedían de forma muy diferente con los astrólogos. Mientras que en la zona oriental, administrada por los rusos, la astrología siguió fundamentalmente prohibida –actitud que tampoco cambió después, en la RDA–, en otras zonas se suavizaron progresivamente las prohibiciones del nacionalsocialismo. Así, la Kosmobiosophische Gesellschaft [Sociedad Cosmobiosófica] fue una de las primeras en obtener en 1946 en Hamburgo el permiso del gobierno militar para desarrollar sus actividades y la licencia para editar la revista *Astrologische Monatshefte*, que apareció hasta el año 1969 y publicó artículos críticos, referidos sobre todo al movimiento astrológico fuera de Alemania. La Sociedad Cosmobiosófica se consideraba unida a la técnica horoscópica tradicional de Inglaterra y cultivó un estrecho intercambio con la American Federation of Astrologers (AFA [Federación Estadounidense de Astrólogos], fundada en 1968 por Ernest A. y Catharine T. Grant) y con el Centre International d'Astrologie (CIA [Centro Internacional de Astrología], fundado en 1946 por E. Symours en Francia).

Después de su suspensión, la revista *Astrologische Monatshefte* fue seguida por otros órganos, entre ellos *Neue Aspekte* [*Aspectos Nuevos*] (editada por K. F. Voss), *Sein und Werden* [*Ser y Devenir*] (K. Kolbe) y *Berliner Beiträge* [*Artículos Berlineses*]. Pero la más influyente fue la Escuela de Hamburgo, revitalizada por Ludwig Rudolph, discípulo de Witte. Después de haber simplificado sus doctrinas, esta escuela despertó interés también en el plano internacional. Lo mismo debe decirse de Reinhold Ebertin, que fundó en Aalen un centro de investigación y, en su propia editorial, continuó la edición de su revista *Mensch im All*, ahora con el nuevo nombre de *Kosmobiologie*.

En 1946 se fundó el estado federal de Hesse y se le confirió un ordenamiento liberal para las asociaciones. En respuesta a esa nueva posibilidad, se convocó a una reunión a los astrólogos más importantes en Wiesbaden y, el 16 de octubre de 1947 a las 10.06 HEC, se fundó la Deutscher Astrologen-Verband e.V. (DAV) [*Asociación Alemana de Astrólogos, entidad no lucrativa*], que prosiguió conscientemente los trabajos de Vollrath, Korsch y otras personalidades líderes de la astrología. También se retomó e impuso nuevamente el examen obligatorio impulsado por Korsch en 1933 para ser admitido en la asociación como «astrólogo científico». Entre los fundadores de la asociación se cuentan Walter Koch, Willy Bischoff, Fritz Brunhübner, Erich Carl Kühr, Heinrich Reich, Friedrich L. Thilo, Johannes Vehlow, Fritz Werle, Hellmut Wolff, Heinz W. Duphorn y otros. La DAV llegó a ser la asociación profesional de astrólogos más importante de Alemania. En 1950 contaba ya con cien miembros registrados, cincuenta y cuatro de ellos con examen aprobado. Hoy en día, la asociación ha llegado a contar con mil astrólogos.

Toda descripción de la escena astrológica en la Alemania de posguerra quedaría incompleta si se omitiera la mención del promotor más importante de una astrología de orientación crítica: Thomas Ring (1892-1983). Ring, que no sólo era astrólogo, sino también psicólogo, pintor y poeta, enriqueció y marcó como ningún otro la investigación astrológica del siglo XX. En numerosas publicaciones que aparecieron ya a partir de la década de 1920, Ring se empeñó en promover una «astrología revisada» que dejara los pronósticos fatalistas y adoptara una interpretación orgánica global de las fuerzas horoscópicas como símbolos de dinámicas psíquicas. Esto condujo a la determinación de «límites de afirmación» de la interpretación astrológica: Ring consideraba el cuadro de nacimiento o «cosmograma» como expresión de un entramado de fuerzas que no designan cualidades rígidas, sino una estructura de orden en la que el hombre puede o no adentrarse en su desarrollo. Por eso, para hacer una interpretación, el astrólogo debe estudiar las circunstancias de vida del nativo y su impronta social, de modo que pueda entender el plano de realización de la estructura de sus disposiciones. No es casual que las «Voces órficas primor-

diales» de Goethe (véase más arriba, pág. 329) encabecen como lema la obra más influyente de Thomas Ring, *Astrologische Menschenkunde* [*Antropología astrológica*], cuyo primer tomo apareció en 1956.

Además de la influencia de la psicología, el planteamiento de Ring está fuertemente marcado por modelos científico-naturales y consideraciones filosóficas. Así, Ring se apoya en Hans Driesch y su discurso sobre las «fuerzas integrales», en las «leyes generales de vida» según Raoul Francé y en los «cuatro niveles del ser» según los describe Nicolai Hartmann. Su afán era una comprensión científico-natural de la astrología cuya vigencia debía trascender el ámbito psicológico. Por eso, en *Astrologische Menschenkunde*, Ring distinguió diferentes planos de la interpretación: el «principio general», el «plano psíquico» y el «plano intelectual».

La resonancia que ha tenido esta obra se debe especialmente a un manejo magistral del lenguaje con el que Thomas Ring formula de nuevo las fuerzas psíquicas. Como ejemplo cabe citar las palabras que utiliza para designar a los planetas –«fuerzas esenciales» [*Wesenskräfte*] que se explican en el primer tomo de la obra: la Luna es lo propio del sueño; Mercurio, de la inteligencia; Venus, lo estético; el Sol, lo creativo de vida; Marte, lo instintivo e impulsivo; Júpiter, lo que otorga sentido; Saturno, lo que coloca límites; Urano, lo que produce cambios de sentido; Neptuno, lo que trasciende las fronteras, y Plutón, lo que plasma cambios de configuración. Las diferentes combinaciones de estas fuerzas de acción dan como resultado un «cosmotipo» que contiene la base formal de la configuración de la personalidad.

Ring buscó durante toda su vida el intercambio con psicólogos, intelectuales y científicos, y anunció la astrología como una disciplina integral dentro de las ciencias del espíritu. En su actitud de búsqueda de diálogo, Ring aceptó también entrar en discusiones públicas y experimentos científicos, por ejemplo, con Hans Bender, fundador del Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene [Instituto para los Ámbitos Interdisciplinarios de la Psicología y Psicohigiene], en Friburgo de Brisgovia. Bender, que durante la guerra había tenido ya contactos con Karl Ernst Krafft, realizó de 1944 a 1945 y entre 1952 y 1954 estudios empí-

ricos con unos cientom cincuenta astrólogos, cuyos diagnósticos «ciegos» fueron comparados con los de psicólogos de carrera. Los resultados fueron más bien triviales, pero unos pocos astrólogos, entre ellos Walter Böer y Thomas Ring, desarrollaron a partir de las fechas de nacimiento representaciones del carácter que correspondían de forma sorprendente con las de los psicólogos, que habían trabajado largamente con los pacientes. El mismo Ellic Howe se vio inducido a afirmar: «Es evidente que sólo muy pocos astrólogos, sean aficionados o profesionales, pueden competir con las capacidades de un Böer o un Ring» (1995, 2089; véase también el prefacio de Hans Bender al libro *Astrologische Menschenkunde*, de Ring).

3.
PSIQUE, EN LUGAR DE ACONTECIMIENTO

El intento de trasladar los símbolos astrológicos a disposiciones psíquicas es casi tan antiguo como la misma astrología. Y a lo sumo desde el Renacimiento, muchos astrólogos realizaron importantes estudios psicológicos, tal como ya he señalado más arriba al hablar de Jerónimo Cardano. Sin embargo, el papel de la psicología en la interpretación astrológica se ha modificado significativamente a partir de finales del siglo XIX. La causa de esta modificación se encuentra ante todo en el reconocimiento generalizado que había obtenido ya con anterioridad la psicología cuando comenzó a establecerse como una disciplina científica independiente. El paradigma empírico-médico fue trasladado a la ciencia de lo psíquico, mientras que, antes, la psique, el alma, eran más bien un tema de la filosofía, la literatura, el arte y la religión. Sigmund Freud desempeñó un papel especial en este desarrollo puesto que presentó un modelo (bastante mecanicista) de la estructura pulsional humana y de su complejo desarrollo a lo largo de la vida. A través del análisis de los contenidos psíquicos inconscientes se hicieron comprensibles tanto procesos individuales como colectivos y, en la medi-

da en que se diagnosticó una patología, esos procesos fueron considerados también como curables.

Sin embargo, no fueron los trabajos de Freud, Wundt y otros los que llegaron a adquirir una importancia descollante para la astrología, sino la teoría desarrollada por Carl Gustav Jung (1875-1961) basándose en Freud. Jung fue quien estableció una relación entre religión, psicología, filosofía y astrología cuya influencia sigue siendo perceptible hasta el día de hoy. Más aún: todavía hoy, más de cuarenta años después de su muerte, C. G. Jung sigue siendo una autoridad incuestionada para los astrólogos occidentales, que se interesan sorprendentemente poco por otras tradiciones psicológicas y por la crítica psicológica a las consideraciones de Jung. Este primado de la interpretación psicológico-profunda ha llevado a que, especialmente en la Europa continental, la astrología esté más fuertemente concentrada en la comprensión de los procesos psíquicos que en el intento de formular predicciones de acontecimientos futuros. Con la mirada más centrada en el individuo y en su interioridad se produjo además un cierto apartamiento de las cuestiones de la astrología mundana, que en siglos precedentes habían formado parte del ámbito principal del trabajo astrológico.

Carl Gustav Jung

A fin de entender este proceso es preciso considerar de forma más detallada los modelos de C. G. Jung. El autor, que desde el cambio de siglo estaba en contacto continuo con teósofos, incorporó conceptos espirituales y esotéricos en su psicología y se interesó especialmente por el ámbito de la transición entre la psique individual y los sistemas simbólicos trans-personales, que él leyó a partir de la historia de la cultura. Su importancia para el esoterismo del siglo XX consiste en la carga religiosa del alma, una carga que, por una parte, sacralizó la psicología, pero, por otra, psicologizó también lo sagrado en cuanto lo proyectó hacia el interior del ser humano. A partir de ahí desarrolló Jung su teoría, que puede designarse igualmente como psicología o como religión. Así, Richard

Noll (1997), en su excelente estudio sobre Jung, habla de un «culto de Jung».

Principios astrológicos como «símbolos primordiales del alma»

La idea del inconsciente, o sea, de aquellos contenidos de la psique que no son racionalmente accesibles al hombre a pesar de que marcan su personalidad, proviene del siglo XIX. Carl Gustav Carus (1789-1869), pintor, médico y filósofo de la naturaleza, fue el primero en llevar el concepto de inconsciente a la discusión del Romanticismo. Sin embargo, esta concepción sólo se generalizó en el juego lingüístico a través de Freud y, después, de Jung. Cuando Jung habla del *inconsciente colectivo* se refiere a un nivel de los sistemas simbólicos psíquicos en el que los símbolos individuales coinciden con símbolos relevantes de carácter comunitario y, en última instancia, incluso de toda la historia de la humanidad. Por tanto, lo que se obtiene a partir del análisis de las fuerzas inconscientes del hombre individual –para lo cual el análisis de los sueños es un instrumento esencial– es al mismo tiempo una imagen de disposiciones humanas de carácter general. A la inversa, los «símbolos primordiales» de la historia de la cultura y de la mitología pueden utilizarse para entender las disposiciones psíquicas individuales, ya que siguen estando presentes en cada uno de los individuos.

Jung considera los símbolos como lenguaje del inconsciente colectivo. Con él se interpretan los contenidos universales de la vivencia humana –o sea, nacimiento, muerte, amanecer, sufrimiento, etcétera– de acuerdo al contexto cultural e histórico, pero los patrones interpretativos utilizados son universales. Con esta generación de símbolos universales, que existen más allá del espacio y del tiempo y sólo asumen diferentes formas de manifestarse, C. G. Jung inserta la psique individual en un acontecer cósmico más amplio. Al mismo tiempo, libera a la psique de la modificación histórica y considera la historia de la cultura como expresión de una suerte de explicación atemporal de símbolos primordiales captables por medio del mito. Los historiadores criticaron en esta concepción el hecho de que se trata de una construcción tautológica

y de que este enfoque ahistórico no deja suficiente espacio para los cambios de significado de los símbolos. En cambio, Jung recibió el apoyo de los estudiosos de las ciencias de las religiones, como Mircea Eliade y Henry Corbin, interesados también ellos en la «verdad atemporal» de lo religioso.

Para sistematizar los símbolos atemporales, Jung desarrolló su teoría de los *arquetipos*, formas primordiales de ideas culturales y religiosas que, según Jung, se formaron y conservaron con sorprendente continuidad a lo largo de la historia de la humanidad. Aun cuando los arquetipos tienen grados muy diferentes de universalidad y su manifestación puede cambiar según los diferentes contextos culturales, en su condición de arquetipos quedan de alguna manera sustraídos a ese cambio. Un ejemplo es el arquetipo de lo femenino: esta idea fue relacionada con la de lo receptivo, pasivo y más acentuadamente sentimental, para formar así un arquetipo, mientras que el principio masculino coincidió con lo activo y más acentuadamente racional (a propósito del contexto en la historia de las religiones, véase Kippenberg / Von Stuckrad 2003, 71-91). Estos elementos se encuentran presentes en cada psique individual en cuanto lo «primordial femenino» se presenta en el varón como *anima* (alma) y lo «primordial masculino» se presenta en la mujer como *animus* (aunque ambos arquetipos no tienen igual importancia, hecho que llevó a una fuerte crítica del planteamiento patriarcal de Jung).

Sobre ese trasfondo resulta comprensible por qué la doctrina de los arquetipos de Jung fue un instrumento sumamente adecuado para las interpretaciones astrológicas. Los doce principios de la tradición astrológica se proyectan como fuerzas cósmicas primordiales hacia el interior del ser humano: la Luna se convierte en lo receptivo y femenino, el Sol en lo masculino, Marte en lo dinámico y progresivo, etcétera. El mismo Jung apoyó esas traslaciones en la medida en que él mismo estudió intensamente las disciplinas esotéricas, sobre todo la alquimia, aunque también la astrología atrajo una y otra vez su interés. Después de que, hacia el año 1910, llegara al mercado una serie de escritos teosóficos sobre la astrología, Jung escribió el 12 de junio de 1911 a Freud que había

profundizado extensamente en esta disciplina. Más adelante opinó públicamente de forma reiterada acerca del tema y sostuvo la opinión de que la astrología era una ciencia injustamente despreciada por los académicos.

Difícilmente se podrá exagerar la importancia de Jung para la astrología del siglo XX. Después de 1945, la astrología psicológica se convirtió en la fuerza principal, tanto en las escuelas que se concentraban en la psique del individuo como también en aquellos que estaban interesados en las dimensiones espirituales y trans-personales del «destino». El lenguaje de Jung se convirtió en el «esperanto» de la astrología, en una suerte de divisa universal reconocida como medio de pago en muchos y diferentes sistemas.

El diálogo Pauli-Jung y sus resonancias posteriores

C. G. Jung fue un pensador que se interesó sumamente por los debates de su tiempo y que, al mismo tiempo, contribuyó a plasmarlos. Las así llamadas «Conversaciones *Eranos*», en las que participaron científicos de los más diferentes orígenes, son una expresión elocuente de esa plasmación, ya que tuvieron una resonancia que superó con mucho la década de 1920 (véase Hakl 2001). Pero Jung no cultivó el diálogo solamente con las ciencias de la cultura, sino también con las ciencias naturales, por lo menos con aquellas que estaban abiertas a su propio acceso a la historia y estaban dispuestas a considerar la ciencia natural como lo que ha sido siempre (aunque no solamente): filosofía de la naturaleza.

Con la aparición de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, el terreno estaba adecuadamente preparado puesto que se había planteado una alternativa radical a la mecánica de Newton, caracterizada sobre todo por su asunción básica del determinismo de los procesos naturales. Pero, aun cien años después de iniciada, la crisis fundamental en la que cayó la mecánica de Newton no ha sido comprendida todavía por completo. Thomas Arzt escribe con razón que los cambios de paradigma introducidos por las

nuevas teorías «casi no han llegado a estar presentes en la conciencia colectiva en el sentido de que hoy en día se pueda constatar ya un cambio sustancial en la relación entre el hombre y el mundo» (Arzt et al. 1992, 14). En este punto hay que esperar todavía una mayor erosión en el ámbito filosófico y de las ciencias del espíritu, proceso que prácticamente no ha podido mantener el ritmo del desarrollo en el ámbito de las ciencias naturales.

Entre los muchos científicos de renombre que contribuyeron al desarrollo de la imagen física del mundo del siglo XX y cuyas implicaciones filosóficas han tenido una participación determinante en ese proceso le cabe sin duda una posición especial a Wolfgang Pauli (1900-1958), que obtuvo en 1945 el Premio Nobel de física. Esta posición vale también y de forma especial con respecto a las bases teóricas de la astrología, pues Pauli analizó siempre de nuevo en artículos, conferencias y cartas la problemática de la causalidad, la determinación, la objetividad de la ciencia y de la realidad así como la sincronicidad. Sorprendentemente, la presencia de este pensador extraordinario en la memoria pública no se compara ni con mucho en la medida en que podría esperarse con la de Einstein, Heisenberg y Bohr. Sólo en los últimos años, desde que el debate en torno al holismo comenzó a marcar también las conversaciones entre la física, la filosofía y la religión, puede constatarse una nueva toma de conciencia acerca del pensamiento de Pauli (véase al respecto especialmente Laurikainen 1988 y Peat 1991).

Sincronicidad y mecánica cuántica

Obviamente, éste no es el lugar para alargarse sobres los ámbitos temáticos mencionados. No obstante, me parece importante explicar por lo menos la importancia de la *sincronicidad*, sobre la que Wolfgang Pauli reflexionó de forma reiterada. Pauli toma este concepto esencialmente de Carl Gustav Jung, con el que cultivó un intenso y amistoso intercambio de ideas. La cooperación del físico con el psicólogo es de una importancia descollante porque ambas disciplinas pueden tomar importantes estímulos de los resultados de investigación de la otra. En el libro que ambos editaron en colaboración –*Naturerklärung und Psyche* [*La interpretación de la naturaleza y la psique*]–, Pauli y Jung dan expresión a esta posibilidad. El libro contiene el artículo de Jung titulado «Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge» [«Sincronicidad como principio de relaciones a-causales»], así como el trabajo de Pauli titulado «Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Ideen bei Kepler» [«La influencia de las representaciones arquetípicas en la formación de las ideas científico-naturales de Kepler»]. Dicho en términos generales, Jung entiende por el fenómeno de la sincronicidad una «coincidencia análoga (de dos o más acontecimientos que tienen significado igual o semejante, pero no están conectados entre sí de forma causal)», «paralelismos a-causales», «actos de creación», etcétera. Ya estas pocas palabras clave documentan la gran cercanía de la comprensión junguiana de la sincronicidad respecto del principio esotérico de «así como arriba, también abajo», o sea, con un pensar en correspondencias, que también se presupone en la astrología. Así, no es de extrañar que, en el artículo mencionado, Jung se refiera también a la astrología (por lo demás, una relación que Pauli nunca pudo hacer propia). El acento recae en este caso en la simultaneidad de los fenómenos, que están relacionados por la similitud de su significación, pero no por un nexo causal.

La mecánica cuántica ofrece perspectivas fascinantes hacia una interpretación física de la sincronicidad. Albert Einstein intentó explicar esto por medio del ejemplo de dos «dados cuánticos». Un dado se encuentra en Viena, el otro, en Budapest. Cada vez que ambos dados se arrojan de forma simultánea, el resultado es completamente casual, pero los dados muestran el mismo número. Además, no hay entre los resultados ningún retraso temporal; y aunque un tercer dado estuviese a miles de años luz de distancia, indicaría el mismo resultado *al mismo tiempo*. Existe entre los dados una relación, pero tal que no puede explicarse con el modelo de la bola de billar. Wolfgang Pauli formó a partir de la relación a-causal el así llamado «principio de Pauli», según el cual la distribución de los electrones en el estado fundamental de un átomo está fijada de tal manera que dos electrones no pueden tener el mismo conjunto de números cuánticos. Sólo con ese requisito puede surgir la

diversidad de los elementos. Ahora bien, existe una implicación del «principio de exclusión», como también se lo denomina, en que la exclusión recíproca de los electrones acontece de forma *a-causal*, pues las relaciones recíprocas internas de los movimientos de los electrones no son conducidas por una fuerza física o una transferencia de energía, sino por

> la manifestación directa de la forma integral de la función de ondas en todo el sistema [...]. Por eso, podría decirse que los movimientos de los electrones representan la manifestación de un patrón global o de una forma integral que no se puede limitar localmente, o sea, una verdadera expresión de sincronicidad. (Peat, citado en Arzt 1992, 211s)

Junto al principio de Pauli, hay que hacer referencia asimismo a las así llamadas correlaciones EPR (designadas según la «paradoja Einstein-Podolsky-Rosen»), que habían sido demostradas por Bell con el «teorema de Bell» o «desigualdad de Bell». Aquellas «correlaciones no clásicas» fueron confirmadas unos veinte años después entre partículas cuánticas muy separadas entre sí. No se trata de una relación causal de algún tipo, sino de una manifestación simultánea de una función de ondas en todos sus lugares y al mismo tiempo. S. Weinberg, premio Nobel de física, expresa también con inequívoca claridad que este fenómeno consiste realmente en «cambios instantáneos que afectan a la función de onda del universo en su conjunto» (Weinberg 2003, 71). Por último, el físico N. Herbert advierte que «la realidad más profunda del mundo está sostenida por una conexión cuántica invisible cuyo influjo omnipresente acontece sin intermediación, sin debilitamiento y de forma inmediata» (Herbert 1990, 326; véase también 283).

La física como filosofía hermética de la naturaleza

Algunos astrólogos tomaron con entusiasmo la afinidad de este tipo de construcción teórica con el principio hermético-astrológico «como arriba, así también abajo». Uno de ellos es Theodor Landscheidt:

> De ese modo, el *principio astrológico del cosmos como ensamblado integral* que une todos los sistemas parciales que contiene no es sólo compatible con la ciencia natural moderna, sino que ha sido incluso demostrado por ella. [...] La representación fundamental que tiene la astrología acerca del cosmos como un proceso orgánico que relaciona en una unidad todos los procesos parciales microcósmicos y macrocósmicos [demuestra ser así] un concepto progresista. (Landscheidt 1994, 28)

No es preciso seguir las vastas y especulativas consecuencias que Landscheidt extrae de esta constatación para reconocer que la física moderna se encuentra en el mejor camino para convertirse en una filosofía de la naturaleza que relaciona entre sí de forma sistemática ámbitos de la realidad que, hasta ahora, se encontraban separados, y procura así explicar el universo en su integridad vital. Las teorías más excitantes (desde el punto de vista «esotérico») son con seguridad las que unen la teoría cuántica con la teoría de la relatividad. Pensemos en la así llamada teoría de las cuerdas [*strings*], que asume la existencia de una multitud de dimensiones que surgen sólo por diferencia de vibraciones de esas «cuerdas» (véase al respecto Greene, B. 2003) –lo que conduce a un platonismo de primer nivel–, o en los esbozos del físico de Oxford David Deutsch, que describe el mundo como un «multiverso» y no concibe ya el tiempo como tiempo espacial, sino como concepto cuántico que hace en principio posibles viajes en el tiempo y otras cosas semejantes (Deutsch 2002).

En el futuro se podrá demostrar si estos modelos son adecuados para seguir profundizando en el diálogo entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, que comenzó de forma tan prometedora en el diálogo entre Jung y Pauli.

4.
LA SITUACIÓN ACTUAL

En la segunda mitad del siglo XX, la astrología experimentó una fuerte revitalización a través de una serie de modificaciones y desarrollos y, hoy en día, está firmemente arraigada en todas las culturas del mundo occidental. La mayoría de las personas conocen los signos del Zodíaco, algunas conocen también su Ascendente, y los pronósticos horoscópicos publicados por revistas y diarios (producidos a menudo por un generador aleatorio) son objeto de estudio por parte de una serie de lectores, aunque sólo se los toma en serio de forma selectiva. Esta forma «lúdica» de enfrentamiento con la astrología es criticada por los astrólogos profesionales como una tontería que acarrea más perjuicios que beneficios al prestigio de la astrología. El hecho de que, no obstante, sea tan popular, debería atribuirse a una naturaleza interpretativa general del ser humano, así como a la vaga posibilidad de que «algo pueda ser cierto en el asunto», como afirman muchos encuestados.

Pero no es la horoscopia de los periódicos la que queremos describir aquí, sino la multiplicidad de escuelas e instituciones astrológicas europeas y norteamericanas que insisten en la seriedad. Sobre todo dos cosas fueron de importancia decisiva para su desarrollo: el creciente dominio del paradigma psicológico, tal como había sido desarrollado por C. G. Jung, y las manifestaciones religioso-culturales que se procura denominar con el concepto de *new age*. Esta expresión designa a un movimiento que desde California propagó la expectativa de un cambio de época que estaría anunciado por la precesión del punto de primavera al signo de Acuario y que traería consigo una transformación completa del ser humano (la «Era de Acuario»). Si bien no había coincidencia ni en la determinación astronómica del momento ni en la caracterización del contenido de ese gran cambio y de su relación con el signo de

Acuario, el movimiento, que surgía de la contracultura estadounidense, se estableció pronto como un campo religioso sumamente popular que conjugaba tradiciones tan dispares como el paganismo, el feminismo, los métodos terapéuticos alternativos, la teosofía, las filosofías orientales, la devoción por la naturaleza y, justamente, también la astrología (la obra de referencia sobre este tema es Hanegraaff 1996). En ese campo religioso –que yo suelo denominar «esoterismo moderno» para señalar las continuidades con contenidos más antiguos de la tradición– los impulsos provenientes de la Sociedad Teosófica fueron asumidos y continuados de forma creativa en diálogo con la psicología, la ciencia y la religión. Seguramente, lo que hoy se denomina «astrología espiritual» no habría surgido sin ese intercambio.

Pero antes de presentar a los grupos más importantes de esta línea de interpretación astrológica hemos de dirigir la mirada a las escuelas y comunidades de la astrología psicológica, que constituyen sin duda la corriente principal de la astrología contemporánea.

Astrología psicológica

La estrecha conexión entre psicología profunda y astrología es hoy en día tan obvia que casi no se encuentra ninguna escuela astrológica que realice su trabajo interpretativo sin recurrir a sistemas simbólicos psicológicos fundamentales. En este contexto, C. G. Jung sigue siendo un garante indiscutido y, aun cuando no se haga referencia explícita a su persona, la influencia de su doctrina de los arquetipos se advierte en todas partes. Para la Europa continental en general y para el ámbito de habla alemana en particular puede constatarse que, a través de la influencia de la psicología profunda, otros campos de actividad de la astrología –desde la astrología mundana, pasando por la astrología económica y hasta llegar a la de pronosticación– han pasado al segundo plano de las tendencias. Tampoco hay tanto interés en indagar en preguntas sobre la historia de la astrología. En el mundo de habla inglesa las cosas son un tanto diferentes. Más arriba he hecho ya referencia a que muchos

astrólogos estadounidenses y británicos han mantenido también en el siglo XX técnicas diferenciadas de pronosticación para la predicción de acontecimientos concretos. Y el interés en la historia de su disciplina se muestra, por ejemplo, en que, en Londres, hay círculos astrológicos que estudian las técnicas de la astrología renacentista, o que, en Estados Unidos, el grupo que rodea al astrólogo Robert Hand se esfuerza por editar y traducir tratados astrológicos desaparecidos o difícilmente accesibles de la Antigüedad y la Edad Media.

Respecto a la orientación psicológica de la interpretación, se puede hablar de un interés compartido. Si bien Thomas Ring no ha sido traducido hasta ahora al inglés, muchas obras consideradas entretanto como «clásicos modernos» han llegado de Estados Unidos y Gran Bretaña a la Europa continental. Entre ellas se cuenta *Astrology, psychology and the four elements* (1975, editado en alemán y en español [*Astrología, psicología y los cuatro elementos*, Buenos Aires] en 1982), de Stephen Arroyo, así como los numerosos trabajos de Liz Greene. Conjuntamente con su colaborador Howard Sasportas, fallecido en 1992, Greene hizo que el Centre for Psychological Astrology [Centro de Astrología Psicológica], de Londres, se convirtiera en el instituto astrológico más conocido de Gran Bretaña. En el núcleo de sus publicaciones y de su formación se encuentra la aplicación de los instrumentos analíticos junguianos a la interpretación del horóscopo. Libros como *Dynamics of the Unconscious*, de 1988, publicado en alemán y en español en 1989 (*La dinámica del inconsciente*, Barcelona), retoman también las investigaciones de Jung sobre la alquimia y sobre la historia de la cultura occidental e intentan aprovecharlas astrológicamente.

Asociaciones profesionales, congresos, revistas

Los enfrentamientos con la escéptica opinión pública –y científica– así como los esfuerzos por distanciarse de una «astrología de bulevar» han hecho surgir en la mayoría de los países asociaciones que procuran definir estándares de interpretación astrológica, impulsar la investigación y actuar a favor de la astrología en el ámbito del gran público. Ya he señalado más arriba que las asociaciones profesionales surgieron en su mayoría en la primera mitad del siglo XX y que, en el ámbito internacional, casi no hay organismos directores ni tampoco un intercambio astrológico regular. Por eso basta aquí con mencionar brevemente las asociaciones más importantes, sus congresos y publicaciones.

En 1938, Ernest A. y Catharine T. Grant fundaron en Washington junto con astrólogos amigos la American Federation of Astrologers [AFA]. Aparte del fortalecimiento de la astrología en Estados Unidos, la meta de la organización era reunir literatura especializada, lo que llevó a la fundación de la National Astrological Library. En 1975, la AFA trasladó su sede a Tempe, Arizona. Pronto se convirtió en la asociación astrológica más importante de Estados Unidos (y, en el fondo, del mundo entero), a la que pertenecen también muchos astrólogos de otros países. La AFA ha editado cientos de libros y desarrolla actualmente una actividad de vastas proporciones en la venta y distribución de literatura y programas informáticos astrológicos (www.astrologers.com).

Igual importancia reviste la Astrological Association of Great Britain [AA] (www.astrologer.com/aanet/). Fundada en Londres el 21 de junio de 1958 a las 7.22 como sucesora de la organización Astrological Lodge of London, que había sido fundada por Alan Leo en 1915, hoy en día, con sus cien miembros en el Reino Unido y otros seiscientos en el resto del mundo, la AA es la organización astrológica más importante de Europa. Se diferencia claramente de otras organizaciones por su alto nivel histórico-científico. La revista especializada *Culture and Cosmos* se dedica a la historia de la astrología; el alto nivel de los artículos está al cuidado no sólo de los editores de la revista (actualmente Nicholas Campion y Patrick Curry), sino también de la comisión editorial, en la que encontramos nombres tan significativos como los de Anthony F. Aveni, David Brown, John North, Francesca Rochberg, David Ulansey, Charles Webster y Paola Zambelli. Otra revista de la organización, *Correlations*, tiene también un alto nivel científico, aunque, en este caso, de tipo más fuertemente empírico. Las metas de la asociación son tres: fortalecer la reputación pública de la astrología, profundizar

científica e históricamente en la tradición, así como situarse claramente en la línea de la astrología psicológica, que ya no pretende predecir el futuro, sino plasmarlo. Sus congresos periódicos son grandes acontecimientos de intercambio de ideas a nivel internacional.

Tanto la AFA como la AA son organizaciones abiertas igualmente para legos como para astrólogos profesionales. También en España se observa un mutuo enriquecimiento de la investigación científico-histórica y de la práctica astrológica. Por un lado, existen grandes asociaciones astrológicas, que, igual que en otros países, se inclinan por una astrología de orientación psicológica. Astrólogos españoles, entre ellos los de la Sociedad Española de Astrología (SEA), organizan congresos anuales en España y editan la revista especializada de astrología *Mercurio-3*. Por otro lado, es una particularidad de la astrología española el hecho de que se remite con pleno conocimiento de causa a las tradiciones ibéricas, a saber, especialmente a la astrología judía y musulmana de la Edad Media y de la temprana Edad Moderna. La revista *Beroso* versa sobre astrología de la Antigüedad, mientras que la revista de Internet *Astrales* ofrece un detallado cuadro panorámico de todos los aspectos de la astrología de tiempos pasados y de la contemporánea. Al margen de la investigación universitaria, diversos grupos se dedican a la exploración de textos antiguos, entre ellos la Escuela de Traductores de Sirventa (ETS). Existe un diálogo abierto entre la práctica astrológica de gran calidad y la investigación profesional de índole histórica. Esta última se manifiesta, por ejemplo, en la revista *MHNH* («luna», en griego), fundada y dirigida por Aurelio Pérez Jiménez, de la Universidad de Málaga, y José Luis Calvo Martínez, de la Universidad de Granada. Aurelio Pérez Jiménez comenta acerca de su labor científica: «Nuestro objetivo era y es un proyecto muy ambicioso, la elaboración de un gran diccionario enciclopédico de autores y personajes primero (y de conceptos teóricos después) relacionados con la astrología, la religión y el misticismo astral y poder así explicarlo a alumnos y profesionales de otras materias». Cabe mencionar asimismo el *Suhayl (Journal for the History of the Exact and Natural Sciences in Islamic Civilisation)*, publicado por Julio Samsó de la Universidad de Barcelona.

El «Grundsatzpapier astrologischer Vereinigungen»

En la actualidad, prácticamente todos los estados europeos cuentan con asociaciones nacionales de astrólogos. Además de las ya mencionadas, se cuentan la Schweizer Astrologen-Bund (SAB) [Federación de Astrólogos de Suiza] y el Centre International d'Astrologie (CIA), fundado en 1946 en Francia. Desde el punto de vista de los contenidos hay poca diferencia entre las asociaciones. Por eso, no voy a presentar aquí con detalle la historia de cada una de ellas. En lugar de eso quisiera citar el *Grundsatzpapier astrologischer Vereinigungen* [Documento de Principios de las Asociaciones Astrológicas], porque presenta como casi ningún otro documento el denominador común a las múltiples escuelas astrológicas orientadas a la psicología profunda. El documento, publicado en *Meridian* 6 (1983), fue firmado por Peter Niehenke por la DAV, Herbert Böss por la Kosmobiologische Akademie Aalen [KAA] [Academia Cosmobiológica de Aalen], Udo Rudolph por la Astrologische Studiengesellschaft [Sociedad de Estudios Astrológicos] (de la Escuela de Hamburgo) y Edith Wangemann por la Kosmobiosophische Gesellschaft (KBSG) [Sociedad Cosmobiosófica]. Con ocasión del Congreso Mundial de Lucerna, de 1984, se agregó a los firmantes Bruno Huber, por la Schweizer Astrologen-Bund.

Tesis 1

La astrología es la tipología más antigua de la humanidad y, con ello, la doctrina más antigua acerca de las formas de aparición de la constitución corporal, anímica y espiritual del hombre. Ella es la interpretación de las circunstancias espaciales y de los transcursos temporales en nuestro sistema solar, es decir, es el único ámbito del saber que se sirve del movimiento de los planetas y de los puntos de referencia de nuestro sistema solar para captar la estructura esencial de un ser humano.

Para un astrólogo es importante el momento en que se inicia un proceso; y, para una vida humana independiente, ese momento es el nacimiento. La estructura de la situación cósmica de ese momento refleja la estructura del curso que se inicia como conjunto.

Tesis 2

La constelación de los astros de nuestro sistema solar constituye en cada momento una figura de conjunto [*Gestalt*]. El trabajo de los astrólogos consiste en descifrar el significado de la misma.

El pronóstico astrológico se basa en la interpretación de los cambios que se producen en esa figura de conjunto por el movimiento de los astros.

Tesis 3

La existencia de la mencionada relación es una realidad en principio accesible a la verificación empírico-científica, tal como lo documentan claramente una serie de cuidadosas investigaciones científicas recientes.

Tesis 4

En el estado actual de la ciencia no es posible determinar cuál es la naturaleza de esta relación –es decir, si se trata, por ejemplo, de «efectos» físicamente demostrables de los planetas o más bien de un «principio de analogía cósmica».

Los influjos puramente físicos de los procesos cósmicos sobre los procesos terrenos, cuya existencia es inequívoca (y cuyo ejemplo más llamativo son ciertamente las estaciones del año y las mareas marítimas) no son suficientes para describir completamente la compleja conexión entre el cosmos y la Tierra en el sentido de la astrología.

Tesis 5

Al igual que en otros ámbitos del saber que tratan complejas preguntas (por ejemplo, el de la psicología), hay en la astrología diferentes concepciones acerca de detalles de carácter metodológico. Muchas de esas concepciones se basan en la experiencia de los diferentes astrólogos. Por esa razón, hay consenso acerca de la necesidad del intercambio de tales experiencias así como de la objetivación de las experiencias personales a través del esfuerzo por una comparación y comprobación científica.

Tesis 6

El horóscopo, también denominado cosmograma o carta natal, es la representación gráfica de la constelación de los astros de nuestro sis-

tema solar para el momento del nacimiento de un ser humano. La misma señala la constelación tal como se presenta a un observador desde la perspectiva del lugar de nacimiento. Por esa razón, el horóscopo se calcula de forma geocéntrica. El Zodíaco es para los astrólogos un «círculo de medición». Comienza en el signo de Aries, el primero de los doce signos del Zodíaco. Los astrólogos saben ya desde la Antigüedad que este punto de Aries se desplaza (condicionado por el movimiento de peonza del eje de la Tierra: la precesión) respecto de las estrellas, consideradas como fijas, de modo que los signos zodiacales del Zodíaco trópico no coinciden con las constelaciones sidéreas. No obstante, la experiencia obtenida a lo largo de milenios ha mostrado que la posición de los astros de nuestro sistema solar en el Zodíaco trópico conduce a interpretaciones más acertadas.

Sin embargo, el desplazamiento del punto de Aries a través del Zodíaco sidéreo se coloca en relación con grandes cambios de época en la Tierra. La duración de una revolución completa es de unos veintiséis mil años. Ese espacio de tiempo se denomina «Año Platónico».

Tesis 7

Para todas las afirmaciones astrológicas rige que se basan en «correspondencias estructurales». La realización de cada estructura puede pensarse de múltiples maneras. Un triángulo, por ejemplo, puede dibujarse de muchas maneras, pero siempre es diferente de un cuadrilátero. Así también, cada estructura puede realizarse de diferentes maneras, pero no de forma arbitraria.

En la conciencia de esta diferencia entre estructura y realización se resuelve la aparente contradicción entre «libre albedrío» y «determinación»: nuestra estructura está determinada, pero, en su desarrollo, somos libres.

A partir de estas consideraciones resultan para la interpretación claros límites de afirmación: así, no se puede hacer ninguna afirmación sobre el nivel (por ejemplo, de la inteligencia) de un ser humano, pero sí sobre su estructura (en el caso de la inteligencia, por ejemplo, un mayor acento en la inteligencia teórica o en la práctica, etcétera).

Tampoco en el pronóstico se puede capturar el «acontecimiento concreto», sino su «significado» resultante de la estructura, signi-

ficado que puede manifestarse en distintos acontecimientos «iguales en su sentido».

Por eso, el pronóstico debe relacionarse con un entorno determinado o con una situación ambiental como, por ejemplo, la casa paterna, la inserción social, política o de otro tipo.

La interpretación de la carta natal es una ayuda dada para el camino hacia un mayor conocimiento de sí mismo y para la determinación de talentos y debilidades de la persona. Este reconocimiento puede ser una orientación desde la infancia hasta la ancianidad para la educación, la formación y el círculo de acción. Con ello se hace reconocible el acento del diagnóstico.

Una mirada más detallada al *Grundsatzpapier* resulta muy ilustrativa. Mientras que algunas de las tesis son apoyadas sin duda por todos los astrólogos y escuelas (por ejemplo, las tesis 1 y 2), otras permiten reconocer que se toma distancia de las líneas espirituales y religiosas de la astrología así como de una técnica de pronosticación de tenor determinista. Además, se quiere establecer la astrología frente a la opinión pública como una ciencia experimental seria. El texto permite reconocer fácilmente la influencia de la psicología profunda y de la «astrología revisada» de Thomas Ring. Ni la astrología mundana, que hasta el siglo XIX era la rama más importante de la astrología, ni un estudio de la historia de la propia disciplina desempeñan papel alguno en el documento, marcando así una diferencia respecto de la astrología anglosajona.

En lo tocante a la astrología de orientación espiritual, se omite en el documento toda referencia a la idea de la trasmigración de las almas, o sea, a la posibilidad de que, a través de la interpretación del horóscopo, se puedan realizar caracterizaciones de existencias y plasmaciones kármicas anteriores. Tampoco se retoma la asociación del alma individual con el «alma del mundo» en comprensión neoplatónica, conocida en la astrología del Renacimiento. Posiblemente, esto se debe a que una versión tal religioso-esotérica de la astrología parecería oponerse a la exigencia de verificación empírica. El mismo motivo podría buscarse detrás del rechazo de los pronósticos concretos, disciplina que, a

fin de cuentas, tiene todavía hoy numerosos adeptos –especialmente en Estados Unidos y Gran Bretaña.

Con respecto a la reivindicación de que la astrología es una ciencia experimental, el documento elude un enfrentamiento crítico. La afirmación según la cual las investigaciones mencionadas en la tesis 3 «documentan claramente» la validez de las afirmaciones astrológicas no resulta sostenible desde la perspectiva de la investigación social empírica (véase al respecto el apartado 5 de este capítulo). Tampoco resulta convincente para los críticos de la astrología la simple referencia a que la pregunta de *cómo* funciona la astrología no tiene todavía respuesta en la actualidad (tesis 4), puesto que todos los estudios realizados para comprobar una correlación directa entre los acontecimientos celestes y los terrestres conducen a resultados negativos. Una alternativa habría sido concebir la astrología como disciplina esotérica para descifrar conexiones estructurales y abandonar al mismo tiempo la reivindicación de «ciencia» en el sentido *actual* del término. En tal sentido, si bien el *Grundsatzpapier* es una aportación importante para fijar la posición de la mayoría de los astrólogos que practican hoy la disciplina, quedan sin respuesta preguntas decisivas de tradiciones alternativas y de planteamientos epistemológicos.

La herencia de la Sociedad Teosófica: astrología kármica y espiritual

Aparte de la astrología psicológico-profunda se desarrollaron otras escuelas astrológicas cuyos planteamientos se orientan más fuertemente hacia aspectos de orden espiritual. La mayoría de ellas pueden describirse como continuaciones de los conceptos teosóficos con incorporación de nuevos elementos de la psicología profunda. La Sociedad Teosófica tiene en este contexto, y no sólo para el movimiento *new age* propiamente dicho, sino también para la astrología en general a partir del año 1950, una importancia cuyas dimensiones no se presentan a menudo de forma suficiente y de la que las diferentes escuelas a veces ni siquiera son conscientes.

Ya me he referido más arriba a la figura de Alice A. Bailey y a la teosofía arcana (véase pág. 372). La relación de Bailey con las líneas de tradición cristiano-esotérica y astrológica fue asumida por muchas agrupaciones, entre ellas la escuela de Bruno y Louise Huber, que han sido objeto de gran consideración internacional con su Astrologisch-Psychologisches Institut (API) [Instituto astrológico-psicológico].

La Escuela de Huber

Bruno Huber (nacido en 1930) y su esposa Louise (nacida en 1924) provienen de un trasfondo teosófico y son un buen ejemplo de lo flexible que puede ser el tratamiento de esa herencia y de la independencia con la que se desarrolló la tradición astrológica en el siglo XX. Después de haber colaborado durante tres años en la construcción de la escuela arcana de Bailey en Ginebra, los Huber vivieron un período de formación psicológica con Roberto Assagioli, fundador de la así llamada «psicosíntesis» (véase más abajo, pág. 416). Las experiencias que reunieron en ese período constituyen el punto de partida de lo que, en adelante, consideraron como la tarea más importante de la astrología: brindar ayuda psicológica y orientación espiritual para la vida. «Esta nueva orientación astrológica apunta hacia la inclusión en la misma de las leyes de crecimiento espiritual, que tienen mucho más que ver con el pensamiento esotérico, la religión y la meditación de lo que hasta hace poco se suponía» (Huber / Huber 2004, 12). Por eso, en su formación no sólo desempeñan un papel los planteamientos cognitivo-analíticos, sino también accesos meditativos al horóscopo –como meditaciones sobre los signos zodiacales o de las figuras de los aspectos como «cuadros cósmicos»– y trabajos rituales, por ejemplo, en la realización de la «Gran Invocación» de Alice A. Bailey (Huber L. 2002, 375s).

La idea de una ley de crecimiento del alma adquiere una importancia especial en su planteamiento, y, en el Astrologisch-Psychologisches Institut de Suiza, cuya revista *Astrolog* llega a gran número de lectores, se desarrollaron en los últimos treinta años

nuevas técnicas orientadas a hacer visible el desarrollo evolucionario de lo anímico hacia una personalidad «integral». Una de esas técnicas es el «punto de la edad», que, siguiendo y modificando el método de Frank Glahn, comienza con el nacimiento en el Ascendente y se desplaza en el sentido de las agujas del reloj seis años por cada casa, para regresar a los setenta y dos años de nuevo al Ascendente (por tanto, según la magnitud de cada una de las casas, el «punto de la edad» se mueve con velocidades diferentes). Cuando el punto de edad «transita» por los factores del horóscopo, se suscitan pasos de crecimiento en la vida y se da una elaboración de los ámbitos temáticos señalados por el mismo proceso. Además, cada fase de la vida tiene una significación propia que sirve al desarrollo de la personalidad en su totalidad. La integración y el trabajo de conocimiento relacionados con esta técnica es más que la «individuación» de C. G. Jung, pues amplía la personalidad a dimensiones cósmico-espirituales. En última instancia, las técnicas astrológicas de la escuela de Huber quisieran conducir al ser humano a tomar conciencia de su relación con el «cuerpo etérico» de los planetas y con el «logos planetario», que, desde un «centro galáctico», penetra y maneja a nivel de sustancia sutil todos los seres (véase Huber L. 2002, 11-38). En este punto se hace patente la diferencia entre este planteamiento y la astrología psicológica (no esotérica).

Aparte de la doctrina del «punto de la edad», los Huber desarrollaron una serie de otras técnicas nuevas que fueron aceptadas por algunas escuelas y rechazadas por completo por otras. Una de estas enseñanzas es el así llamado «horóscopo de casas», que quiere acentuar la relación del nativo con el entorno ambiental considerando como referencia fija no ya los signos con 30° cada uno, sino las casas, a las que los signos se aplican después de forma en cierto modo «desigual». Una comparación entre el horóscopo raíz y el horóscopo de casas da como resultado una diferencia entre la estructura de disposiciones (raíz) y la influencia del entorno ambiental (casas). Pero aún hay más: para una interpretación completa en el sentido de Huber es necesario incorporar un tercer horóscopo, denominado «horóscopo del Nodo Lunar» (HNL). También en este

caso se trata de un cuadro ficticio confeccionado estableciendo el eje de los nodos lunares del *radix* como ascendente del HNL, en el cual se incluyen después de forma correspondiente los planetas raíz. Como el HNL representa una «entrada» en plasmaciones kármicas del nativo, o sea, en el pasado, se invierte el orden de sucesión de los signos o de las casas.

Por tanto, en la interpretación, el astrólogo formado en la Escuela de Huber alterna constantemente entre tres horóscopos, de los cuales reviste particular importancia el HNL puesto que brinda información sobre plasmaciones kármicas no reconocibles a través del horóscopo fundamental y que deben colocarse en relación con el presente, a menudo incluso como los verdaderos motivos del actuar y del sentir del nativo. De ello surge una verdadera «astrología del Nodo Lunar» (Huber / Huber 2002), que no sólo trabaja con el HNL, sino también con la posición del Nodo Lunar en el *radix*, con el desplazamiento del punto de edad a través del HNL e incluso con el acoplamiento del «punto de edad del Nodo Lunar». La ampliación de los instrumentos de análisis introducida de esta manera plantea por una parte una exigencia muy elevada al astrólogo, pero por otra los críticos ven allí el peligro de cierta arbitrariedad, pues, cuando no se encuentra lo adecuado en el horóscopo fundamental, seguramente se podrá mencionar alguna posición relevante que corresponda a lo deseado echando una ojeada al horóscopo de las casas o del Nodo Lunar.

Por supuesto, no es necesario que nos planteemos aquí de si trata de una ampliación de las posibilidades de conocimiento de la interpretación astrológica o de una construcción arbitraria que más bien distrae del horóscopo. Sólo he traído a colación la Escuela de Huber porque representa la línea esotérico-teosófica más importante de la actualidad y porque como casi ninguna otra permite reconocer la forma dispar e innovadora en la que se ha desarrollado la astrología en el siglo XX.

La Escuela de Ebertin

Otra escuela internacionalmente conocida es la vinculada al nombre de Ebertin. La así llamada «cosmobiología» y «cosmopsicología», desarrollada por Reinhold Ebertin (véase más arriba, pág. 384), fue ampliada por su hijo Baldur R. Ebertin, que, a raíz de su propio estudio de la psicología, introdujo de forma creciente en la cosmobiología elementos psicológicos profesionales. Baldur R. Ebertin entiende por «cosmobiología»

> una ciencia experimental con una rama de ciencias naturales y una rama de ciencias del espíritu. La cosmobiología trasciende la contemplación exclusiva del ser humano. Junto al hombre hay que ver también la naturaleza entera, que está inserta en el acontecer cósmico y en el ritmo de ese acontecer. (Ebertin 1989, 21)

Aun cuando la cosmobiología se distingue de los planteamientos teosóficos en cuanto reivindica ser una ciencia experimental accesible para la fundamentación científico-natural, la Escuela de Ebertin pertenece sin embargo al contexto de la astrología de orientación espiritual, puesto que su concepto de ciencia se basa por una parte en la filosofía de la naturaleza del Romanticismo y, por la otra, en conceptos de holismo de carácter esotérico. Las ciencias del espíritu y las ciencias naturales se ven como una unidad, y la astrología se considera como una disciplina central para descifrar las múltiples conexiones entre individuo, colectivo y cosmos.

Al igual que en la Escuela de Huber, la idea kármica de desarrollo desempeña aquí un papel importante. Ebertin parte de la base de que «el alma humana es inmortal» y de que «el hombre debe y quiere atravesar por numerosas encarnaciones para llegar a ser perfecto a través de una multitud de procesos de maduración» (Ebertin 1995, 16). Sin embargo, a diferencia de la Escuela de Huber, Ebertin no desarrolló instrumentos analíticos adicionales, sino que utiliza el horóscopo fundamental como una matriz que permite no sólo formular afirmaciones sobre la vida actual, sino también extraer conclusiones acerca de plasmaciones kármicas que constitu-

yen a su vez la causa de la encarnación actual. Especialmente en casos en los que aparecen cuadros patológicos psíquicos y psicosomáticos que no pueden explicarse suficientemente a partir de las experiencias de infancia, se está, según Ebertin, ante un trauma kármico que debe ser entendido e integrado mediante el análisis del horóscopo y, después, sobre todo por una terapia de reconducción regresiva, a fin de poner en movimiento un proceso de sanación.

Astrología trans-personal

Entre las escuelas astrológicas que procuran ampliar la interpretación psicológico-profunda mediante planteamientos espirituales se cuentan también aquellas que, siguiendo a Roberto Assagioli, Dane Rudhyar, Ken Wilber y otros, han establecido una así llamada «astrología trans-personal». Roberto Assagioli (1888-1974) estudió medicina y trabajó como médico especialista en neurología y psiquiatría antes de desarrollar una técnica que denominó «psicosíntesis». Mientras que, en general, la psicosíntesis es totalmente comparable con otras formas de terapia integradora, su rama especial de la psicosíntesis espiritual o trans-personal halló amplia recepción por parte de pensadores de orientación esotérica (por ejemplo, por la Escuela de Huber). La expresión *trans-personal* se refiere a planos mentales-espirituales de la personalidad (el «supra-consciente»), que Assagioli considera tan reales como los impulsos sexuales o agresivos. En lugar de desvalorizar la espiritualidad como una sublimación de tales impulsos, como lo había hecho Freud, Assagioli la considera como un factor esencial para que el hombre llegue a ser una totalidad íntegra, en definitiva como el nivel más elevado de desarrollo del sí-mismo, del *self*.

Durante la década de 1970 –en parte en relación con Assagioli, aunque más frecuentemente como un desarrollo ulterior de ideas junguianas– se desarrolló en Estados Unidos un influyente movimiento trans-personal, que, en estrecha interacción con el movimiento *new age*, propagó la transformación de la conciencia humana y consideró que el «espectro de la conciencia» (por citar el título de un libro de Ken Wilber) alcanzaba hasta dimensiones

espirituales. Desde esta perspectiva, el alma humana es más que la persona individual o que el yo, y puede alcanzar ámbitos de conciencia trans-personal. Las tradiciones místicas, sobre todo las de las religiones orientales, pero también los experimentos con sustancias modificadoras de la conciencia, son métodos comparables por medio de los cuales se puede generar una comprensión de la inserción cósmica del *self*.

No puedo entrar aquí en una consideración de las múltiples diferencias y contextos de discusión que se dan en el seno del movimiento trans-personal. Lo importante en nuestro marco es simplemente que la psicología trans-personal desarrolló un modelo explicativo y una imagen del hombre que fueron retomados por astrólogos para establecer una relación entre factores horoscópicos individuales y sus correspondencias cósmicas, metapersonales. Para esta concepción, el proceso de desarrollo del alma humana tal como puede reconocérselo en el horóscopo no termina con la integración de experiencias reprimidas o de diferentes partes de la personalidad en el yo adulto, sino con la apertura y despliegue de los planos espirituales de la conciencia. Sólo cuando el individuo se reconoce como parte de un proceso cósmico, como parte de una transformación pan-humana, ha alcanzado el nivel más alto de desarrollo de su horóscopo.

Con lo dicho hemos mencionado ya las corrientes y posiciones más importantes dentro de la astrología contemporánea. A pesar de las diferencias que se han puesto de relieve cabe insistir una vez más en que las posiciones descritas como líneas principales no se excluyen en modo alguno. Antes bien, habrá que hablar más bien de diferentes acentuaciones e intereses con los que las escuelas astrológicas se esfuerzan por interpretar la vida individual y colectiva. Por ejemplo, la visión teosófica fundamental no impidió a Bruno Huber suscribir el *Grundsatzpapier*, el Documento de Principios de las Asociaciones Astrológicas, e incluso astrólogos de orientación espiritual pueden tener interés en la astrología horaria o en el pronóstico concreto. Sólo que su atención principal no se dirigirá al acontecimiento en sí, sino al significado que se presume detrás del mismo.

Por lo demás, todas las líneas de escuela que hemos mencionado comparten una nota característica: sus posiciones fundamentales son consideradas como tonterías por las ciencias sociales empíricas, y más aún por el círculo científico-natural. Las correspondientes discusiones serán el tema del apartado siguiente.

5.
LA ASTROLOGÍA EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EMPÍRICA

La disputa acerca de si las afirmaciones de la astrología resisten una comprobación empírica o no es casi tan antigua como la misma astrología. Ya los astrólogos de la Antigüedad comprendieron su trabajo como una formulación y posterior comprobación de hipótesis sobre el curso real de la vida de los nativos, hayan sido estados o personas. Y las grandes compilaciones de horóscopos de la Antigüedad tardía, de la Edad Media y de la temprana Edad Moderna servían en especial para poner a disposición de una disciplina que se entendía como ciencia el material seguro como para llegar a nuevos conocimientos tanto por la vía inductiva (de la experiencia a la teoría) como por la deductiva (de la teoría a la comprobación en el material). En ese sentido, es fundamentalmente correcto que se designe a la astrología como una disciplina *empírica*. Sin embargo, cabe preguntar aquí de inmediato qué se ha de entender por «empírica». Desde el punto de vista epistemológico, hoy se exigiría de una disciplina empírica que sus hallazgos sean exactamente descriptibles, reproducibles y «falsificables». Sin embargo, todos los estudios realizados hasta el presente para llegar a una demostración de estos criterios han fracasado, por lo menos en la medida en que tenían como objeto factores horoscópicos particulares y no se limitaban a teorías generales de astrología mundana (como los efectos de la Luna llena, etcétera).

Los motivos de este fracaso son múltiples. Un problema central reside en la complejidad e interrelación de cada factor horoscópico con el resto, atributos que, sin embargo, hay que dejar fuera de consideración si se quiere llegar a afirmaciones de tipo estadístico. Como cada horóscopo es diferente, no hay suficientes datos de igual estructuración como para llegar a comparaciones fiables. Un ejemplo sencillo: si bien uno de cada doce nativos con horóscopo tiene a Marte en la décima casa (lo que, según la tradición, predestina para el éxito social), Marte no se encuentra en cada uno de ellos en el mismo signo zodiacal. Si se agrega el diferente rector de casa –y ni hablar de los aspectos de Marte en cada uno de los casos–, las posibilidades de interpretación crecen de forma exponencial. Por eso, no es posible una descripción exacta («Marte en X en Piscis» sería algo totalmente distinto a «Marte en X en Leo», como también a «Marte en X conjunción Luna» o «Marte en X oposición Saturno») ni tampoco una reproducción exacta. Tampoco es posible «falsificar» los hallazgos astrológicos porque, incluso en el caso de una refutación de pronósticos sobre «Marte en X», cada astrólogo podría traer toda una serie de explicaciones secundarias de por qué, en el caso concreto, el pronóstico quedaría modificado por los aspectos y la posición de los signos. Además, en absoluto queda establecido qué se entiende por «éxito social»: aun cuando, de hecho, tal éxito no se diera, podría diagnosticarse una aspiración al mismo, con lo cual el pronóstico astrológico podría considerarse verificado.

Pero también otras disciplinas empíricas deben luchar con la falta de exactitud de sus resultados. Pensemos solamente en la psicología, cuyas interpretaciones, si se dejan de lado los modelos estrictamente behavioristas, no son exactas ni pueden tampoco «falsificarse». Hay dos caminos que podrían servir como salida argumentativa de este laberinto: primero, habría que reflexionar de forma fundamental acerca de lo que consideramos «validez», «ciencia», «demostración», etcétera. En el capítulo IV he advertido ya que, en el fondo, las así llamadas revoluciones científicas sólo constituyen una transformación de los criterios que la opinión pública crítica acepta como explicación. El que las disciplinas basadas en comunicación e interpretación, como la astrología o la psicología, tienen que someterse a los criterios de validez que rigen en los experimentos de las ciencias naturales –que, como hoy se reco-

noce de forma creciente, generan sus «demostraciones» a partir de procesos sociales (véase Latour / Woolgar 1995; Knorr Cetina 2002; de carácter fundamental, Hacking 2001)–, es un resultado de la reiterada modificación de los criterios de validez de la ciencia reconocida que se viene produciendo desde el siglo XIX.

Respecto al segundo camino, debería extraerse la consecuencia de que, con métodos *cuantitativos* de investigación social empírica, no se pueden demostrar de forma suficiente las afirmaciones de la astrología. Antes bien, habría que dar precedencia a métodos *cualitativos*, o sea, métodos que tengan en cuenta los contextos de los casos individuales. No se trata en absoluto de oponer ambos métodos: por el contrario, ya se han experimentado con cierto éxito variantes mixtas. A ello se agrega que, aun cuando los astrólogos rechacen los métodos estadísticos, recurren de hecho a afirmaciones que han sido desarrolladas precisamente de esa manera. Cada trabajo pronóstico con horóscopos opera inevitablemente con probabilidades estadísticas que pueden probarse también mediante conclusión inversa. No obstante, la atención debería centrarse en métodos cualitativos. Si bien con ellos no puede alcanzarse una cuantificación estadística, sí se puede llegar a generalizaciones prudentes y, sobre todo, a una comprensión más precisa acerca de si la astrología «funciona» o no.

Intentos de cuantificación

Si se quiere comprobar estadísticamente las afirmaciones de la tradición astrológica, existen dos posibilidades: en la primera de ellas, el interés se orienta hacia los temas de astrología mundana, por ejemplo, la pregunta acerca de si con Luna llena se registran más accidentes de tráfico, o si en tiempos de Venus retrógrado se plantean más divorcios, etcétera. Una comprobación de tales afirmaciones según material empíricamente respaldado es relativamente simple, sobre todo en la medida en que hoy se dispone de una enorme cantidad de datos que pueden procesarse y evaluarse informáticamente. Los resultados de tales estudios son en general decepcionantes para la astrología, pues, o bien los resultados significativos se reducen a correlaciones descriptibles en términos físicos, o bien plantean presupuestos que no resisten la crítica metodológica (ejemplos en Eysenck / Nias 1982). Así, Arno Müller demostró recientemente a través de una investigación de ocho millones de accidentes de tráfico en Alemania Occidental ocurridos entre 1964 y 1986 que, si bien existe una correlación significativa entre la fase lunar y la cantidad de accidentes (sorprendentemente, la mayoría de los accidentes se registraban en Luna nueva, lo que contradice la suposición popular), esa presunta correlación no puede explicarse astrológicamente, sino que guarda relación con la mayor densidad de tráfico en las fiestas cristianas de Pascua, Pentecostés, Carnaval, etcétera, cuya fijación tuvo lugar estrictamente según el calendario lunar. Si se dejan de lado esas y otras distorsiones semejantes (por ejemplo, los «domingos sin coche»), desaparece también la presunta relevancia (véase el artículo de Müller en *Zeitschrift für Anomalistik* 2 [2002]).

La segunda posibilidad para una cuantificación empírica centra su atención en las constelaciones del horóscopo. Así, podría hacerse la comprobación de si deportistas, políticos u otros grupos profesionales tienen constelaciones comunes, si determinadas constelaciones enferman más a menudo, o cómo de alta es la cuota de casamientos y divorcios en las distintas constelaciones. Como para tales cálculos hacen falta grandes cantidades de datos, es obvio que sólo el desarrollo de los ordenadores ha creado el instrumental necesario para llegar a investigaciones significativas. No obstante, ha habido trabajos previos importantes, relacionados principalmente con el apellido Gauquelin.

El matrimonio Gauquelin

Michel Gauquelin (1928-1991) fue un psicólogo francés que, junto con su esposa, Françoise Schneider Gauquelin (nacida en 1929), reunieron a partir de 1955 durante décadas de minucioso trabajo datos estadísticos de más de 50.000 horóscopos (Gauquelin 1970-1971). Partiendo de una demoledora crítica de sus predecesores, en especial de Paul Choisnard y Karl Ernst Krafft, Michel

Gauquelin presentó investigaciones realizadas en grupos profesionales seleccionados, cuyos horóscopos estudió en cuanto a características comunes en las posiciones de las casas (para él, los aspectos eran tan irrelevantes como los tránsitos). Si bien su intención original era refutar las afirmaciones de la astrología, la enconada hostilidad de sus colegas académicos y, después, los resultados de sus investigaciones, lo convirtieron finalmente en un seguidor de la astrología.

El descubrimiento tal vez más importante de los Gauquelin fue el así llamado «efecto Marte», a partir del cual desarrollaron la «hipótesis de la profesión», como la denominaron. Les llamó la atención que, en un grupo de varios miles de campeones deportivos, Marte se detenía con significativa frecuencia levemente por encima del Ascendente o después de la culminación (o sea, al final de la duodécima o novena casa). En el caso de militares profesionales o de científicos (en este último, en combinación con Saturno), el resultado fue llamativamente similar. En otros grupos profesionales –escritores, pintores o músicos–, Marte se encontraba con una frecuencia significativamente baja en ese sector del horóscopo. Este hallazgo realmente sorprendente, y que reclama una explicación, parece confirmar que las personas están especialmente predestinadas a ser campeones deportivos cuando Marte acaba de salir o culmina, es decir, cuando alcanza su posición más elevada. Esta constatación no quedó sin efectos: el «sector Gauquelin» se convirtió en un elemento importante de la práctica interpretativa de los astrólogos. Ahora bien, para ellos era importante la posición *anterior* a los ejes AC y MC, y en la Escuela de Huber se avanzó un paso más: se transfirió el resultado de forma semejante a todas las demás casas y se habló de un «ámbito del estrés» de cada una de las casas, en el que hay factores que tienden a sobreexigir al nativo (como es el caso de los campeones deportivos).

Según estos estudios, los Gauquelin supusieron que determinadas posiciones de planetas no sugerían necesariamente una profesión concreta, sino que guardaban correspondencia con características de la personalidad que eran ventajosas en determinadas profesiones. A partir de ahí, desarrollaron la así llamada *hipótesis del*

rasgo de carácter, en la que la combinación de cualidades del carácter, cuando en las biografías consultadas por los Gauquelin se las mencionaba con una frecuencia mínima, se considera significativa para deportistas de primer nivel. Si se compara estas cualidades («fortaleza de voluntad», etcétera), obtenidas fuera de la astrología, con las posiciones de los planetas en el horóscopo, es posible verificar o falsificar atribuciones astrológicas tradicionales. Los resultados parecen del todo apropiados para confirmar las concepciones de la astrología sobre el tema (F. Gauquelin 1984, véase Niehenke 1994, 247-252). Por supuesto, los críticos señalaron que, cuando en diferentes biografías se habla de «bondadoso», «espontáneo», «valiente», etcétera, no tiene por qué significar necesariamente lo mismo en cada caso. Otro problema estriba en la asignación de las personas a los diferentes grupos: si bien en el caso de los campeones deportivos es muy fácil llevar a cabo la asignación, la cosa resulta más difícil en el caso de «políticos exitosos», «artistas» y otros grupos. Suitbert Ertel mostró en tres análisis realizados con posterioridad que Gauquelin incurrió en un *trait-extraction-bias* [parcialidad en la extracción del rasgo], es decir, que al extraer los conceptos de las cualidades dejó que interviniera su saber sobre las posiciones de los planetas a favor de su hipótesis. También Arno Müller sometió a comprobación la hipótesis del rasgo de carácter obteniendo un resultado negativo, de modo que, actualmente, se la considera refutada (Müller 1996).

A pesar de los múltiples problemas metodológicos relacionados con las investigaciones de los Gauquelin, su obra representa un considerable progreso respecto de investigaciones previas. No obstante, los resultados de su trabajo no han contribuido a generar un reconocimiento comprobado acerca de si las afirmaciones de la astrología son acertadas o no. Y, en general, parece ser una nota característica de todos los análisis cuantitativos el hecho de que los seguidores de la astrología reciben con entusiasmo determinados resultados positivos, mientras que sus detractores se sienten igualmente confirmados por ellos. En efecto, lo decisivo no es solamente la pregunta acerca de *si* un resultado es realmente significativo, sino *qué significa* ese resultado. Lo mismo vale para los intentos estadísticos más recientes.

Estudios recientes

Los trabajos de los Gauquelin han tenido un vasto eco dentro y fuera de la escena astrológica. Sus resultados fueron sometidos a contrapruebas y a discusión. Ya he dicho que la hipótesis del rasgo de carácter no pudo ser confirmada. Sin embargo, la hipótesis de la profesión fue reiterada en diferentes ocasiones con relativo éxito. No obstante, cuando Arno Müller realizó a comienzos de la década de 1990 el test con hombres especialmente célebres, el resultado fue sorprendentemente negativo. A continuación se suscitó una discusión entre Müller y Suitbert Ertel acerca de si la así llamada «hipótesis de eminencia» de Gauquelin (o sea, que «a mayor eminencia, es decir, a mayor grado de celebridad, asciende el efecto Gauquelin») ya había sido refutada o sólo debía ser modificada (Ertel 1995).

Aparte de esta discusión se planteó asimismo la pregunta acerca de por qué las investigaciones de Gauquelin sólo habían dado resultados estadísticamente llamativos para cinco de los diez cuerpos celestes significativos de la astrología, a saber, la Luna, Venus, Marte, Júpiter y Saturno, mientras que, para el Sol, Mercurio, Urano, Neptuno y Plutón no se había podido constatar significación ninguna. Y todavía más grave desde el punto de vista astrológico era que, al parecer, los signos zodiacales no tenían relevancia alguna.

Este resultado sumamente desagradable para los astrólogos dio ocasión al psicólogo Peter Niehenke para publicar un proyecto de investigación sobre el tema. En su trabajo, presentado como tesis doctoral (Niehenke 1987), el autor emprendió extensas investigaciones para estudiar el influjo de la posición del Sol en las cualidades del carácter del nativo. El fruto de su trabajo fue decepcionante, pues no hubo resultados cuantificables. Sin embargo, Niehenke, astrólogo y durante largos años presidente del Deutscher Astrologen-Verband, no extrajo de sus propias investigaciones la consecuencia de poner en duda la validez de las afirmaciones astrológicas. En el resumen de su trabajo, el autor explica que, en su práctica astrológica, encuentra diariamente la confirmación de lo

exacta y exitosa que es la astrología. «[En esto sigo] a mi propia razón innata, que no se deja confundir tan fácilmente por los resultados de investigaciones científicas sobre la astrología» (Niehenke 1987, 194).

Mientras que el trabajo de Niehenke casi no ha tenido recepción, Gunter Sachs ha logrado un gran impacto con su trabajo titulado *Die Akte Astrologie* (1997) [*El acta astrología*]. El libro ha llegado a convertirse en un bestseller, pues parecía ofrecer de manera popular la «demostración científica» de la relación existente entre los signos del Zodíaco y el comportamiento humano. Sin conocer los trabajos fundamentales de Gauquelin, Eysenck, Smither (véase más abajo) y otros, el autor afirma ser el primero en presentar estadísticas realmente aprovechables. Sachs, que no tenía conocimientos previos de astrología y estaba originalmente en contra de la misma, evaluó los datos de nacimiento de millones de personas e investigó si, para determinados ámbitos de la vida –combinaciones de casamiento, índices de divorcio, elección de estudios, suicidios, etcétera– se observaban diferencias estadísticamente llamativas entre el valor real y el valor promedio esperable. A pesar de que el autor se limitó a tener en cuenta la posición del Sol en los nacimientos, las combinaciones dieron, naturalmente, una enorme cantidad de datos. En todos los campos se encontró con divergencias significativas del valor esperable, lo que lo llevó a extraer la conclusión de que quedaba claramente demostrada una relación regulativa entre la posición del Sol en el nacimiento y la elección de pareja, de la materia de estudio, de la marca de coche y de otras cosas.

Con razón, esa conclusión suscitó el rechazo radical de los críticos, ante todo de Peter Niehenke. No basta, en efecto, con constatar *que* la distribución de diferentes grupos en los signos zodiacales difiere de forma estadísticamente llamativa de la distribución de la población en su conjunto, sino que hay que hacer también una afirmación clara acerca de si eso puede atribuirse realmente al signo zodiacal. Si se omite tal afirmación, como lo hace Gunter Sachs, se podría realizar, por ejemplo, en lugar de una subdivisión por signo zodiacal, una por meses, y constatar también diver-

gencias significativas del valor esperado. La conclusión «análoga» sería que existe una relación regulativa entre el mes de nacimiento y la elección de pareja, etcétera. Nadie discute la divergencia, sólo que ella sola no dice nada.

A fin de evitar esta prueba ficticia –se habla también de un «artefacto» argumental– es necesaria una hipótesis de partida que se pueda comprobar según el resultado empírico. En tal sentido procedió con seriedad Alan Smithers, de la Universidad de Manchester (a quien Sachs tampoco parece conocer), cuando, en 1984, hizo una evaluación estadística de 2,3 millones de datos del censo británico de 1971. Smithers preguntó a astrólogos sobre sus expectativas respecto de la distribución de los signos solares en determinados grupos profesionales, etcétera, y comparó estas expectativas con los resultados reales. El fruto del trabajo, publicado en *The Guardian* del 19 al 23 de marzo de 1984, fue ambivalente: en muchos casos, los astrólogos estaban totalmente equivocadas, mientras que, en algunos (por ejemplo, en el de las enfermeras, con una significativa frecuencia de los signos Tauro, Cáncer o Virgo), fueron confirmados. ¡Sólo que se trataba de enfermeras británicas! Lamentablemente, el resultado no permite una generalización con respecto a una validez de la astrología en este punto. Tampoco se puede extraer la conclusión de que el signo del Zodíaco esté asociado con esa elección profesional también en otros países. Una comparación con tablas correspondientes en Sachs muestra que, en Suiza, es al parecer Piscis el signo que aparece con significativa frecuencia en enfermeras, mientras que las nativas de Tauro abrazan con frecuencia llamativamente baja esa profesión (Sachs 1997, 144).

Aun cuando la presente obra no sea el espacio apropiado para considerar in extenso los estudios cuantitativos sobre la astrología, debería haber quedado claro cuáles son las dificultades fundamentales con las que tiene que luchar este tipo de investigaciones. Incluso si se domina el instrumental estadístico y se cuenta con un resultado significativo (lo que sólo sucede raras veces), la pregunta siguiente acerca de la interpretación de tal resultado sigue siendo objeto de fuertes controversias.

Hermenéutica en lugar de ciencia exacta

No se cuenta con un estudio que pueda documentar claramente el «funcionamiento» de la astrología y genere consenso al respecto. No obstante, es innegable que muchas personas confían en las afirmaciones de la astrología y que, muchas veces, las ven confirmadas en sus propias experiencias. ¿Cómo se explica esta discrepancia? Por una parte, podría argumentarse que, como la astrología es un sistema de símbolos que no puede fijarse a determinadas manifestaciones concretas de los símbolos, queda excluida por principio una determinación exacta de pronósticos e interpretaciones, tal como es necesaria para estudios de carácter cuantitativo. Esta estimación, válida por lo menos para la astrología de orientación psicológica, significaría que los estudios cuantitativos están fundamentalmente condenados al fracaso porque reducen y determinan la astrología a condiciones que no le son adecuadas.

Desde el punto de vista puramente metodológico, hay razones que apoyan ese juicio. Pero también hay una segunda argumentación que podría explicar la discrepancia entre el resultado negativo de los estudios cuantitativos y la «fe» que, a pesar de ello, sigue habiendo en la astrología. Este planteamiento indaga en las razones por las cuales las personas consideran que las afirmaciones de la astrología son plausibles, correctas o evidentes. Para ello es necesario echar una mirada a la situación interpretativa y a la comunicación entre un astrólogo y su cliente; además, vale la pena tener en cuenta la flexibilidad de las afirmaciones astrológicas y, con ello, su capacidad de adaptación a los diferentes contextos de quienes hacen las preguntas.

¿De dónde proviene la evidencia?

En un nuevo estudio Edgar Wunder hizo una encuesta a mil setecientas personas acerca de su actitud ante la astrología y estableció una correlación entre estas afirmaciones por un lado y el conoci-

miento de la astrología y la experiencia de consulta astrológica de los encuestados por otro. Un resultado de la investigación consiste en que la medida de la confianza en la astrología asciende significativamente en el mismo momento en que las personas se interesan mucho por la astrología (si bien no es necesario para ello que se acuda a una consulta con el astrólogo).

> Al revés, es evidente que un fuerte rechazo de la astrología (en el sentido de un sistema de *disbelief*) se alimenta de la actitud de evitar experiencias personales con horóscopos, actitud relacionada con una falta de conocimiento astrológico. Esto último se verifica sobre todo en los hombres, que, claramente, eluden interesarse por la astrología en mayor medida que las mujeres y, por eso mismo, tendencialmente, carecen de los correspondientes conocimientos y experiencias. (Wunder 2002, 109s)

El hecho de que las personas que se interesan más por la astrología se hacen sus seguidores podría provenir de que pueden estimar mejor las posibilidades y límites del diagnóstico astrológico (y por eso no abrigan expectativas exageradas), pero también de mecanismos de generación de evidencia. La mayoría de las personas no acuden a la astrología por pura curiosidad científica, sino porque se encuentran en una situación en la que esperan que la astrología les dé respuesta a preguntas vitales. Por la lectura de libros, por conversaciones con amigos o por un encuentro de asesoramiento, toman conocimiento del sistema de símbolos astrológicos y los aplican a su propia biografía y situación vital. En ese proceso está siempre en primer plano el deseo de verificación, o sea, el interés de buscar contenidos interpretativos acertados para la propia vida. Como la astrología –por lo menos en su orientación según la psicología profunda– no ofrece «respuestas hechas», la probabilidad de elaborar interpretaciones apropiadas y, con ello, de producir una vivencia de evidencia, es muy alta. Tal evidencia se consolida por la comunicación y confirmación por parte de otros, transformándose así en una convicción. Horst Stenger ha denominado este proceso como «la construcción social de realidades ocultas» (Stenger 1993).

Sobre este trasfondo no es de extrañar que un creciente interés por la astrología conduzca a una mayor evidencia. Por el contrario: la construcción social de identidad tiene *siempre* –también fuera de la astrología– un fuerte elemento comunicativo y narrativo (véase al respecto Kippenberg / Von Stuckrad 2003, 136-146).

Interpretación astrológica y constructivismo

Desde la perspectiva constructivista, la evidencia de una afirmación astrológica no resulta a partir de la verdad del respectivo diagnóstico, sino del contexto situacional de la interpretación. Es fácil darse cuenta de lo que se está queriendo afirmar si nos representamos la situación de asesoramiento astrológico. El astrólogo serio ofrecerá primero una interpretación bastante general y orientada a la correspondiente simbología (del signo solar, del Ascendente, de una figura aspectual, etcétera) sin fijar de antemano una interpretación de manifestaciones concretas de las fuerzas descritas en la vida del cliente. En colaboración con el cliente, se buscarán a continuación tales correspondencias. Si se las encuentra (lo que ocurre frecuentemente), el astrólogo puede avanzar en su interpretación; si no se las encuentra, el astrólogo –aun estando inseguro sobre la sinceridad del cliente– se concentrará en otros factores del horóscopo que puedan compensar la aparente incongruencia.

Un horóscopo individual es una creación tan compleja que, si algunos factores no son verificables, para compensar esta carencia siempre existe la posibilidad de consultar además otros factores (por lo que una falsificación definitiva es a priori imposible). El astrólogo y su cliente elaboran conjuntamente una interpretación detallada, se dejan de lado vías erróneas y se eligen interpretaciones que el cliente verifica. Ésta es también la razón por la cual «diagnósticos ciegos» resultan necesariamente más generales que una interpretación desarrollada en un encuentro de asesoramasesoramiento.

El hecho de que la interpretación construida en común tiene un gran peso para el surgimiento de la evidencia se confirma a través de los muchos informes de astrólogos en el sentido de que incluso horóscopos erróneamente calculados hallaron asentimiento por

parte de sus clientes (ejemplos en Dean / Mather 1977, 19; Niehenke 1994, 225). No obstante, sería erróneo inferir a partir de aquí que una interpretación astrológica sea en definitiva arbitraria y que, por principio, no pueda tener respaldo fuera de la conversación de asesoramiento. Eso significaría confundir construcción con invención. Un auténtico constructivista no haría nunca la afirmación de que la astrología es errónea sino que insistiría simplemente en que nunca podremos señalar si es errónea o acertada. De esa manera, abandona la reivindicación de poseer verdades de validez definitiva sobre la astrología y se contenta con que, al parecer, las afirmaciones astrológicas están en condiciones de brindar a los hombres puntos importantes de orientación en la interpretación de su biografía y de su situación vital. No le interesa si ésta es la «verdad» sobre su vida. En tal caracterización, la astrología coincide con otros ofrecimientos terapéuticos. Tampoco las psicoterapias reivindican a menudo encontrar la «verdad» sobre el hombre sino que se concentran en reafirmar al ser humano en su situación vital y en transmitirle una imagen plausible de sí mismo.

Aquí se confirma lo que Jerónimo Cardano ya sabía en el siglo XVI: la astrología no es una disciplina matemática sino hermenéutica. A partir de datos objetivos (el horóscopo), genera una imagen de la personalidad que resulta evidente para el asesor y para el cliente. No es medición del tiempo sino interpretación.

ANEXO

BIBLIOGRAFÍA

Este índice bibliográfico contiene la bibliografía tanto original como crítica mencionada a lo largo de la obra. No pretende ser exhaustiva sino brindar una orientación para profundizar en el estudio de la historia de la astrología. Por esa razón, se ha puesto más énfasis en las ediciones más recientes de literatura científica sobre la materia, en las que, por regla general, se han incorporado y elaborado las aportaciones de fecha anterior.

Para una vasta pero bien estructurada reseña bibliográfica sobre la historia de la astrología occidental puede consultarse la contribución de David Juste, del Warburg Institute de Londres, titulada *Bibliographie zur Geschichte der westlichen Astrologie*, y accesible en Internet en la siguiente dirección:

www.sas.ac.uk/warburg/institute/astro_bibliointro.htm

I.
Introducción

Baigent, Michael / Campion, Nicholas / Harvey, Charles, *Mundane Astrology*, Wellingborough 1984.

Barton, Tamsyn, *Ancient Astrology*, Londres y Nueva York 1994.

Brand, Rafael Gil, *Lehrbuch der klassischen Astrologie*, Mössingen 2000.

Faivre, Antoine, *L'ésoterisme*, 3ª edición actualizada, París 2002.

Hürlimann, Gertrud I., *Astrologie. Ein methodisch aufgebautes Lehrbuch*, Zúrich ⁶1990.

March, Marion D. / McEvers, Joan, *Aprenda astrología*, vol 4: *Progresiones, revolución solar y lunar, tránsitos*, traducción de Miquela Misiegos, Barcelona: Martínez Roca, 2002 (original: *The only way to learn about tomorrow: current patterns; progressions, directions, solar and lunar returns, transits*, San Diego [California] 1988, como volumen 4 que sigue a los tres precedentes reunidos bajo el título común *The only way to learn astrology*, San Diego [California] 1980-1981).

Niehenke, Peter, *Astrologie. Eine Einführung*, Stuttgart 1994.

Weiss, J. Claude, *Análisis del horóscopo*, t. 1: *Los planetas en las casas y en los signos*; t. 2: *Aspectos entre planetas y el mapa natal*, traducción de Rosa Escobar, Barcelona: Índigo, 1991 (original: *Horoskopanalyse*, t. 1: *Planeten in Häusern und Zeichen*; t. 2: *Aspekte im Geburtsbild*, Schaffausen ¹1984; Wettswil ⁴1992).

II.
Desde los comienzos hasta el desarrollo de un complejo sistema de interpretación

Aveni, Antony F., *Conversing With the Planets. How Science and Myth Invented the cosmos*, Nueva York y Toronto, 1992.

Boll, Franz, *Sphaera: Neue Griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903.

Brown, David, *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*, Groninga 2000.

Copenhaver, Brian P., *Hermetica. The Greek* Corpus Hermeticum *and the Latin* Asclepius *in a New English Translation with Notes and Introduction* (¹1992), Cambridge etcétera 1998.

Cumont, Franz, *L'Égypte des astrologues*, París 1937.

Freedman, Sally M., *If a City Is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Summa alu ina mêlê sakin*, Filadelfia 1998.

Gundel, Wilhelm, *Dekane und Dekansternbilder*, Glückstadt y Hamburgo 1936.

Gundel, Wilhelm / Georg, Hans, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966.

Heebel, Nils P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, Múnster 2000.

Hornung, Erik, *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluss auf das Abendland*, Múnich 1999.

Hunger, Hermann, *Astrology and Other Predictions in Mesopotamia: Mesopotamian Astronomy in the Achaemenid and Hellenistic Periods*, Roma 1997.

Kaul, Flemming, *Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography*, 2 t., Copenhague 1998.

KOCH, Klaus, *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart 1993.

KOCH-WESTENHOLZ, Ulla, *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, Copenhague 1995.

LABAT, René, «Un almanach babylonien (V R 48-49)», en: *Revue Assyriologique* 38 (1941) 13-40.

LEITZ, Christoph, *Altägyptische Sternuhren*, Lovaina 1995.

MAUL, Stephan, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Maguncia 1994.

MENGHIN, Wilfried, «Der Berliner Goldhut und die goldenen Kalendarien der alteuropäischen Bronzezeit», en: *Acta Praehistorica et Archaeologica* 32 (2000) 31-108.

NEUGEBAUER, Otto, *The Exact Sciences in Antiquity*, Copenhague 1951.

— *Astronomical Cuneiform Texts. Babylonian Ephemerides of the Seleucid Period for the Motion of the Sun, the Moon, and the Planets*, Londres 1955.

NEUGEBAUER, Otto / HOESEN, H. B. van, *Greek Horoscopes*, Filadelfia 1959.

NEUGEBAUER, Otto / PARKER, R. A., *Egyptian Astronomical Texts*, 3 t., Londres 1960-1969.

NORTH, John, *Historia Fontana de la astronomía y la cosmología*, traducción de Esteban Torres, Madrid etcétera: Fondo de Cultura Económica de España, 2001 (original: *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*, Londres 1994).

— *Stonehenge. A New Interpretation of Prehistoric Man and the Cosmos*, Nueva York 1996.

OPPENHEIM, A. Leo, «A Babylonian Diviner's Manual», en: *Journal of Near Eastern Studies* 33 (1974) 197-220.

— *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, revised ed., completed by Erica Reiner, Chicago 1977 (para una versión en español: *La Antigua Mesopotamia: retrato de una civilización extinguida*; edición ampliada por Erica Reiner, traducción de Ignacio Márquez Rowe, Madrid: Gredos, 2003).

PARPOLA, Simo (comp.), *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, Helsinki 1993.

PETRASCH, Jörg, «Mittelneolithische Kreisgrabenanlagen in Mitteleuropa», en: *Bericht der Römisch-Germanischen-Kommission* 71, Maguncia 1990, 407-564.

PINGREE, David, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bîkâner*, Roma 1997.

QUACK, Joachim Friedrich, «Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis», en: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 (1995) 97-122.

ROCHBERG, Francesca, *Babylonian Horoscopes*, Filadelfia 1998.

ROCHBERG-HALTON, Francesca, «New Evidence for the History of Astrology», en: *Journal of Near Eastern Studies* 42 (1984) 115-140.

— *Aspects of Babylonian Celestial Divination. The Lunar Eclipse Tablets of Enûma Anu Enlil*, Horn 1988.

SWERDLOW, N. M. (comp.), *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, Cambridge y Londres 2000.

THOMPSON, Reginald Campbell, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon in the British Museum*, 2 t., Londres 1900.

WAERDEN, B. L. van der, *Die Anfänge der Astronomie* (*Erwachende Wissenschaft* II), Groninga s. f. (1968).

— *Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt 1988.

WATERMAN, Leroy, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, 4 t., Ann Arbor 1930.

III.
La astrología de la Antigüedad

AGUSTÍN, San, *Las Confesiones* (= *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, t. II), edición crítica y anotada por el padre A. C. Vega O.S.A., Madrid: BAC, ^{5}1968.

BARTON, Tasmyn, *Ancient Astrology*, Londres y Nueva York 1994.

BECK, Roger, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Leiden 1988.

BOLL, Franz, *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Leipzig y Berlín 1914 (reimpr. Amsterdam 1967).

— *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, Leipzig 1950.

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *L'astrologie Grecque*, París 1899.

BURSTEIN, Stanley Mayer, *The Babyloniaca of Berossus*, Malibú 1978.

CRAMER, Frederic H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Filadelfia 1954.

FÖGEN, Marie Theres, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Fráncfort del Meno 1993.

GUNDEL, Hans Georg, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Maguncia 1992.

GUNDEL, Wilhelm / Gundel, Hans Georg, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966.

HÜBNER, Wolfgang, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden 1982.

— *Zodiakus Christianus. Jüdisch-christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*, Königstein 1983.

— «Manilius als Astrologe und Dichter», en: Temporini, H. / Haase, W. (dirs.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*; Parte II: *Principat*, t. 32/1: *Sprache und Literatur (Literatur der julisch-claudischen und der flavischen Zeit)*, comp. por W. Haase, Berlín y Nueva York 1984, 126-320.

NEUGEBAUER, Otto / HOESEN, H. B. van, *Greek Horoscopes*, Filadelfia 1959.

NORTH, John, *Historia Fontana de la astronomía y la cosmología*, traducción de Esteban Torres, Madrid etcétera: Fondo de Cultura Económica de España, 2001 (original: *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*, Nueva York 1997).

PLATÓN, *Diálogos*, t. VI: *Filebo, Timeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por Ma. A. Durán y F. Lisi (*Biblioteca Clásica Gredos*, 160), Madrid: Gredos, 1992.

PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la vida y poesía de Homero*; Porfirio, *El antro de las Ninfas de la Odisea*; Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, introducciones, traducciones y notas de E. A. Ramos Jurado (*Biblioteca Clásica Gredos*, 133), Madrid: Gredos, 1989.

STIERLIN, Henri, *Astrologie und Herrschaft. Von Platon bis Newton*, Fráncfort del Meno 1988 (original francés: *L'Astrologie et le pouvoir: de Platon a Newton*, París 1986).

STROBEL, August, «Weltenjahr, Große Konjunktion und Messiasstern», en: Temporini, H. / Haase, W. (dirs.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*; Parte II: *Principat*, t. 20: *Religion (hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)*, comp. por W. Haase, sub-tomo 2, Berlín y Nueva York 1987, 988-1190.

STUCKRAD, Kocku von, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Astrologie in Tanach, Qumran und frührabbinischer Literatur*, Fráncfort del Meno, etcétera 1996.

— *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlín y Nueva York 2000.

ULANSEY, David, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Nueva York y Oxford 1989.

IV.
La Edad Media: una era variopinta, no oscura

ANRICH, Elsmarie, *Groß Göttlich Ordnung. Thomas von Aquin – Paracelsus – Novalis und die Astrologie*, Tubinga 1989.

BAROCELLI, Francesco / FEDERICI-VESCOVINI, Graciella (comps.), *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo*, Padua 1992.

BERGIER, Jean-Françoise (comp.), *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft. Magie, Astrologie und Wissenschaftsgeschichte*, Zúrich 1988.

BLUME, Dieter, *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Berlín 2000.

BORST, Arno, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlín 1991.

— *Die karolingische Kalenderreform*, Hannover 1998.

BORST, Arno (comp.), *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert*, Hannover 2001.

BRAND, Rafael Gil, *Lehrbuch der klassischen Astrologie*, Mössingen 2000.

CAIOZZO, Anna, *L'iconographie du zodiaque dans les manuscrits d'astrologie et de littérature pseudo-scientifique du Proche-Orient médiéval (Turcs, persans, arabes) du XII^e au XVI^e siècles*, Doctorat Nouveau Régime, Universidad de París IV, Sorbona, 1998.

CARMODY, Francis J., *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography*, Berkeley y Los Ángeles 1956.

CURRY, Patrick (comp.), *Astrology, Science and Society: Historical Essays*, Woodbridge y Wolfeboro 1987.

FLASCH, Kurt / JECK, Udo Reinhold (comps.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, Múnich 1997.

GRANT, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996.

GRANT, Edward (comp.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge 1974.

HALBRONN, Jacques, *Le monde juif et l'astrologie: histoire d'un vieux couple*, Milán 1986.

HASKINS, Charles Homer, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge 1927.

HOLDEN, James Herschel, *A History of Horoscopic Astrology. From the Babylonian Period to the Modern Age*, Tempe 1996.

LEMAY, Richard, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut 1962.

LINDGREN, Uta, *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium. Untersuchungen zur Bildung im Zeitalter der Ottonen*, Wiesbaden 1976.

MAZAL, Otto, *Die Sternenwelt des Mittelalters*, Graz 1993.

PINGREE, David, *The Thousands of Abu Ma'shar*, Londres 1968.

SAMSÓ, Julio, *Islamic Astronomy and Medieval Spain*, Aldershot y Brookfield 1994.

SEZGIN, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums VII: Astrologie – Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H*, Leiden y Colonia 1979.

STEGEMANN, Viktor, *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Leipzig y Berlín 1930.

STIERLIN, Henri, *Astrologie und Herrschaft. Von Platon bis Newton*, Fráncfort del Meno 1988 (original francés: *L'Astrologie et le pouvoir: de Platon a Newton*, París 1986).

TESTER, S. Jim, *Historia de la astrología occidental*, traducción de Lorenzo Aldrete, México: Siglo XXI, 1990 (original: *A History of Western Astrology*, Woodbridge y Wolfeboro, 1987).

ULLMANN, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (= *Handbuch der Orientalistik*. Abt. [Sección] 1, Ergänzungsband [Volumen complementario] 6/2, Leiden y Colonia, 1972.

ZAMBELLI, Paola, *The* Speculum Astronomiae *and Its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht, etcétera 1992.

V.
El Renacimiento: puerta hacia la Modernidad

BLUME, Dieter, *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Berlín 2000.

BRIND D'AMOUR, Pierre, *Nostradamus astrophile. Les astres et l'astrologie dans la vie et l'œuvre de Nostradamus*, Ottawa 1993.

BROECKE, Steven van den, *The Limits of Influence. Astrology at Louvain University 1520-1580*, tesis doctoral, Universidad de Lovaina 2000.

CASSIRER, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, traducción de Alberto Bixio, Buenos Aires: Emecé, 1951 (original: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927).

CURRY, Patrick (comp.), *Astrology, Science and Society. Historical Essays*, Woodbridge y Wolfeboro 1987.

FRENCH, Peter, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, Londres 1972.

GARIN, Eugenio, *El Zodíaco de la vida: la polémica astrológica del trescientos al quinientos*, traducción de Antonio P. Moya, Barcelona: Península, 1981 (original: *Lo zodiaco della vita: la polemica sull'astrologia dal trecento al cinquecento*, Bari 1976).

GOLDAMMER, Kurt, *Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus*, Stuttgart 1991.

GRAFTON, Anthony, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge y Londres 1991.

— *Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen*, Berlín 1999.

KLIBANSKY, Raymond / PANOFSKY, Erwin / SAXL, Fritz, *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, traducción de María Luisa Balseiro, Madrid: Alianza, 1991 (original: *Saturn and Melancholy: studies in the history of natural philosophy, religion and art*, Londres 1964, reimpr. Nendeln 1979).

KÖHLER, Hans-Joachim, «Erste Schritte zu einem Meinungsprofil der frühen Neuzeit», en: Press, Volker / Stievermann, Dieter (comps.), *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, Stuttgart 1986, 244-281.

KOSELLECK, Reinhart, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción de Norberto Smilg, Barcelona, etcétera: Paidós, 1993 (original: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fráncfort del Meno, 1989 [^{3}1995]).

KURZE, Dietrich, *Johannes Lichtenberger. Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie*, Lúbeck, etcétera 1960.

MERKEL, Ingrid / DEBUS, Allen G. (comps.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, etcétera 1988.

MÜLLER-JAHNCKE, Wolf-Dieter, *Astrologisch-magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1985.

TALKENBERGER, Heike, *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten atrologischer Flugschriften 1488-1528*, Tubinga 1990.

WARBURG, Aby, «Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920)», en: id., *Gesammelte Schriften. Studienausgabe*, Berlín 1998, 199-303.

YATES, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, traducción de Domènec Bergadà, Barcelona: Ariel, 1983, reimpr. 1994 (original: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres 1964).

ZAMBELLI, Paola, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milán 1991.

ZAMBELLI, Paola (comp.), *«Astrologi hallucinati». Stars and the End of the World in Luther's Time*, Berlín y Nueva York 1986.

VI.
¿EL FIN DE LA ASTROLOGÍA?
REVOLUCIONES CIENTÍFICAS E
INVESTIGACIÓN ILUSTRADA DE LA NATURALEZA

BRAUNSPERGER, Gustav, *Beiträge zur Geschichte der Astrologie der Blütezeit vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, tesis doctoral en la Universidad de Múnich, 1928.

CAPP, Bernard, *English Almanacs 1500-1800*, Ithaca 1979.

CURRY, Patrick, *Prophecy and Power. Astrology in Early Modern England*, Cambridge 1989.

CURRY, Patrick (comp.), *Astrology, Science and Society: Historical essays*, Woodbridge y Wolfeboro 1987.

DASTON, Lorraine, *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*, Fráncfort del Meno 2001.

DOBBS, Betty J. T., *The Janus Faces of Genius. The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge 1991.

FAUVEL, John et al. (comps.), *Let Newton be!*, reimpr. corregida de la 1ª edición, Oxford 1988, reimpresión con correcciones: 1994.

GOETHE, Johann Wolgang, *Obras completas*, recopilación, estudio preliminar, preámbulos y notas de Rafael Cansinos Assens, 3 t., Madrid: Aguilar, ^{1}1987 (2ª reimpresión).

HOPPMANN, Jürgen G. H., *Astrologie der Reformationszeit. Faust, Luther, Melanchthon und die Sternendeuterei*, Berlín 1998.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Rivas, Madrid: Alfaguara, *1993 (original: *Kritik der reinen Vernunft = Werke in zehn Bänden*, edición a cargo de W. Weischedel, t. 3-4, Darmstadt 1981 [reimpresión revisada de la edición de 1956]).

KIPPENBERG, Hans G. / STUCKRAD, Kocku von, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, Múnich 2003.

KOSELLECK, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, traducción de Rafael de la Vega, Madrid: Rialp 1965 (original: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo de Brisgovia 1959; nueva edición de la obra, publicada bajo el título *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Fráncfort del Meno 1973).

KRÜGER, Reinhard, *Das lateinische Mittelalter und die Tradition des antiken Erdkugelmodells (ca. 550-ca. 1080)*, Berlín 2000.

MEUTHEN, Erich, *Das 15. Jahrhundert*, 3ª edición ampliada, Múnich 1996.

NEUGEBAUER-WÖLK, Monika (comp., con la colaboración de Zaunstück, Holger), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburgo 1999.

OESTMANN, Günther, «John Flamsteeds Horoskop für die Grundsteinlegung der Sternwarte Greenwich», en: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 86 (2002) 129-137.

— *Heinrich Rantzau und die Astrologie. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Brunswick 2003.

PARKER, Derek, *Familiar to All: William Lilly and Astrology in the Seventeenth Century*, Londres 1975.

SCHILLER, Friedrich, *Teatro completo*, traducción de R. Cansinos Assens y M. Tamayo, introducción de V. Romano García, Madrid: Aguilar 1973.
— *Poesía filosófica*, traducción y estudio introductorio de D. Innerarity. Edición bilingüe, Madrid: Hiperión, ²1994.
SCHWICKERT, Friedrich / WEISS, Adolf, *Bausteine der Astrologie*, 2 t., Leipzig 1925.
SELVA, Henri, *La théorie des déterminations astrologiques de Morin de Villefranche*, París 1897.
SHAPIN, Steven, *La revolución científica: una interpretación alternativa*, traducción de José Romo Feito, Barcelona, etcétera: Paidós, 2000 (original: *The Scientific Revolution*, Chicago 1996).
THOMAS, Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Harmondsworth 1971.
TREPP, Anne-Charlott / LEHMANN, Hartmut (comps.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Gotinga 2001.
WARBURG, Aby, «Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920)», en: id., *Gesammelte Schriften. Studienausgabe*, Berlín 1998, 199-303.
WESTMAN, Robert S. / MCGUIRE, J. E. (comps.), *Hermeticism and Scientific Revolution*, Los Ángeles 1977.
ZIMMERMANN, Rolf-Christian, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, 2 t., Múnich 1969-1979.

VII.
LÍNEAS DE DESARROLLO DE LA ASTROLOGÍA MODERNA

ADAMS, Evangeline, *The Bowl of Heaven*, Nueva York 1926.
ARROYO, Stephen, *Astrología, psicología y los cuatro elementos*, traducción de Héctor V. Morel, Buenos Aires: Kier, 1982 (original: *Astrology, Psychology and the four Elements*, Davis [California], 1975).
ARZT, Thomas / HIPPIUS-GRÄFIN DÜRCKHEIM, Maria / DOLLINGER, Roland (comps.), *Unus Mundus. Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos*, Fráncfort del Meno 1992.
BAYER, Karl, *Die Grundprobleme der Astrologie*, Leipzig 1927.

BLAVATSKY, Helena Petrovna, *La Doctrina secreta: síntesis de la ciencia, la religión y la filosofía*, traducción y corrección de varios miembros de la rama de la Sociedad Teosófica, 6 t., 2ª edición cotejada con la 3ª edición inglesa, Málaga: Sirio, 1988, reimpr. 2000 (original: *The secret doctrine: The synthesis of science, religion, and philosophy*, 3ª edición revisada, 3 t., 1893-1897).
CURRY, Patrick, *A Confusion of Prophets. Victorian and Edwardian Astrology*, Londres 1992.
DEAN, Geoffrey / MATHER, Arthur, *Recent Advances in Natal Astrology. A Critical Review 1900-1976*, Subiaco 1977.
DEUTSCH, David, *La estructura de la realidad*, traducción de David Sempau, Barcelona: Anagrama, 2002 (original: *The fabric of reality*, Londres, etcétera 1998).
EBERTIN, Baldur R., *Das ABC der Kosmobiologie*, Friburgo de Brisgovia 1989.
— *Reinkarnation und neues Bewusstsein. Das karmische Gedächtnis*, Friburgo de Brisgovia ³1995.
EBERTIN, Reinhold, *Kombination der Gestirneinflüsse*, Friburgo de Brisgovia ¹⁰1996 (¹1972).
ERTEL, Suitbert, «Die Stärke des Gauquelin-Planeteneffekts: Arno Müllers Bilanz korrekturbedürftig», en: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 37 (1995) 3-27.
EYSENCK, Hans Jürgen / NIAS, David, *Astrologie. Wissenschaft oder Aberglaube?*, Múnich 1982.
GAUQUELIN, Françoise, *Psychologie der Planeten. Astrologie und Persönlichkeit*, Friburgo de Brisgovia 1984.
GAUQUELIN, Michel, «Der Einfluss der Gestirne und die Statistik», en: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 1 (1957) 102-123.
GAUQUELIN, Michel / GAUQUELIN, Françoise, *Birth and Planetary Data Gathered Since 1949*, París 1970-1971 (Serie A: *Professional Notabilities*; t. 1: *Sports Champions*, t. 2: *Physicians, Men of Science*, t. 3: *Military Men*, t. 4: *Painters and Musicians*, t. 5: *Actors, Politicians*, t. 6: *Writers, Journalists*; Serie B: *Hereditary Experiment*, 6 t.).
GREENE, Brian, *El universo elegante: supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*, traducción de Mercedes García Garmilla, Barcelona: Crítica-Planeta, ²2003 (original: *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, Nueva York etcétera, 1999).

HACKING, Ian, *Representar e intervenir*, traducción de Sergio F. Martínez, México: Paidós, 2001 (original: *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge, etcétera, 1983).

HAKL, Hans Thomas, *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten 2001.

HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, etcétera 1996.

HERBAIS DE THUN, Charles, vizconde de, *Encyclopédie du mouvement astrologique de langue française au XX^e siècle*, Bruselas 1944.

HERBERT, Nick, *Quantenrealität*, Múnich 1990 (original: *Quantum Reality: Beyond the New Physics*, Nueva York 1985).

HIÉROZ, Jean, *L'astrologie selon J.-B. Morin de Villefranche*, París ²1962.

HOLDEN, James Herschel / HUGHES, Robert A., *Astrological Pioneers of America*, Tempe 1988.

HOWE, Ellic, *Astrology. A Recent History*, Nueva York 1968.

— *Uranias Kinder. Die seltsame Welt der Astrologen und das Dritte Reich*, Weinheim 1995 (original: *Urania's Children: the Strange World of the Astrologers*, Londres 1967; *Astrology and the Third Reich*, Wellingborough ²1984).

HUBER, Bruno / HUBER, Louise, *Astrología del Nodo Lunar: brújula interna de evolución. El horóscopo del Nodo Lunar. Significado psicológico y esotérico de la personalidad-sombra y su integración*, traducción: Joan Solé et al., Barberá del Vallés: API, 2002 (original: *Mondknoten-Astrologie. Innerer Kompass der Evolution*, Adliswil y Zúrich ²1993).

— *Transformaciones. La Astrología como camino espiritual*, traducción de Joan Solé et al., Barberá del Vallés: API, 2004 (original: *Transformationen. Astrologie als geistiger Weg*, Adliswil y Zúrich 1996).

HUBER, Louise, *Los signos del zodíaco. Reflexiones y meditaciones: el camino espiritual y las crisis de transformación de los signos del zodíaco*, traducción: Joan Solé et al., Barberá del Vallés: API, 2002 (original: *Die Tierkreiszeichen. Reflexionen – Meditationen*, Adliswil y Zúrich ³1989).

JUNG, Carl Gustav / PAULI, Wolfgang, *Naturerklärung und Psyche*, Zúrich 1952 (edición en español omitiendo el trabajo de Pauli: Jung, C. G., *La interpretación de la naturaleza y la psique: la sincronicidad como un principio de conexión acausal*, traducción de H. Kahnemann, supervisión de E. Butelman, Barcelona, etcétera: Paidós, 1983).

KIPPENBERG, Hans G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Múnich 1997.

KIPPENBERG, Hans G. / STUCKRAD, Kocku von, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, Múnich 2003.

KLÖCKLER, Herbert Freiherr von, *Kursus der Astrologie*, 3 t., Dresde 1929–1932.

KNORR CETINA, Karin, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Fráncfort del Meno 2002 (segunda edición ampliada en idioma alemán del original *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford 1981).

LANDSCHEIDT, Theodor, *Astrologie. Hoffnung auf eine Wissenschaft?*, Innsbruck 1994.

LATOUR, Bruno / WOOLGAR, Steve, *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, traducción de Eulalia Pérez Sedeño, Madrid: Alianza, 1995 (original: *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton ²1986).

LAURIKAINEN, Kalervo V., *Beyond the Atom. The Philosophical Thought of Wolfgang Pauli*, Berlín, etcétera 1988.

LEO, Alan, *Practical Astrology, Being a Simple Method of Instruction in the Science of Astrology*, nueva edición revisada, Londres 1907.

MEADE, Marian, *Madame Blavatsky. The Woman behind the Myth*, Nueva York 1980.

MÜLLER, Arno, «Ist die Character-Trait-Hypothese Gauquelins endgültig widerlegt?», en: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 38 (1996) 136–157.

NIEHENKE, Peter, *Kritische Astrologie. Zur erkenntnistheoretischen und empirisch-psychologischen Prüfung ihres Anspruchs*, Friburgo de Brisgovia 1987.

— *Astrologie. Eine Einführung*, Stuttgart 1994.

NOLL, Richard, *The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement*, Nueva York 1997.

PEAT, F. David, *The Philosopher's Stone*, Nueva York 1991.

RING, Thomas, *Astrologische Menschenkunde*, 4 t., (t. 1, ¹1956), Friburgo de Brisgovia ⁶1990.

SACHS, Gunter, *Die Akte Astrologie. Wissenschaftlicher Nachweis eines Zusammenhangs zwischen den Sternzeichen und dem menschlichen Verhalten*, Múnich 1997.

STENGER, Horst, *Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeiten. Eine Soziologie des New Age*, Opladen 1993.

WEINBERG, Steven, *El sueño de una teoría final: la búsqueda da las leyes fundamentales de la naturaleza*, traducción de José Javier García Sanz, Barcelona: Crítica, 1994 (edición de bolsillo: Barcelona: Crítica, 2003) (original: *Dreams of a Final Theory*, Nueva York 1992).

WULFF, Wilhelm, *Tierkreis und Hakenkreuz. Als Astrologe an Himmlers Hof*, Gütersloh 1968.

WUNDER, Edgar, «Erfahrung, Wissen, Glaube – ihr Beziehungsgeflecht bezüglich der Astrologie», en: *Zeitschrift für Anomalistik* 2 (2002) 201-210.

ZANDER, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.

***

Las citas bíblicas han sido tomadas de:
La Biblia, versión castellana de P. Serafín de Ausejo, OFMCap, revisada y actualizada por Marciano Villanueva, con un prólogo de +Josep M. Soler, Abad de Montserrat, Barcelona: Herder, 2003.

Las citas coránicas han sido tomadas de:
El Corán, edición preparada por Julio Cortés, Barcelona: Herder, 1995.

TABLA CRONOLÓGICA

LAS PRIMERAS ACTIVIDADES ASTRONÓMICAS Y EL SURGIMIENTO DE LA ASTROLOGÍA ANTIGUA (3500-300 A. N. E., APROXIMADAMENTE)

± 3000-1500 a. n. e.	Construcciones semicirculares, cultos solares y actividades astronómicas en Europa	Piedra y de Bronce dan testimonio de un amplio interés –sobre todo religioso– por los movimientos de los astros, por ejemplo, el «disco estelar de Nebra» (hacia 1600 a. n. e). No obstante, aún no puede hablarse de «astrología» en el sentido en que se ha utilizado posteriormente la expresión.
A partir de ± 2500 a. n. e	Primeras sistematizaciones en Mesopotamia	En el marco de una reforma del calendario llevada a cabo durante el reinado de Hammurabi (1728-1689 a. n. e.) se llega a un resumen del saber astronómico.
± 1500-300 a. n. e	Compendios astrológicos en Mesopotamia; «Diarios astronómicos»; desarrollo del sistema zodiacal; primeros horóscopos	Se siguen elaborando tablas astronómicas y de calendario, se incrementa la competencia matemática. A partir de ± 1350 aparecen los primeros astrolabios. Compendios importantes de la época son *Enuma Anu Enlil* (serie de predicciones, aparecida probablemente hacia el año 1000 a. n. e.) y *Mul-Apin* (serie astronómica con los tiempos de recorrido de los planetas, compilada entre ± 800 y 686 a. n. e.). Los diarios astronómicos de las casas

		reales babilónicas (conservados a partir de los siglos VI a IV a. n. e) sirvieron a los posteriores astrólogos para elaborar sus teorías (Ptolomeo). Los horóscopos más antiguos son del siglo V a. n. e.
± 1000–300 a. n. e.	Surgimiento del modelo microcosmos-macrocosmos	Este esquema explicativo, fundamental para el pensamiento esotérico, surgió de forma paralela en Mesopotamia, Egipto y Grecia, donde la filosofía (Pitágoras, Empédocles, entre otros) le dio consistencia y seguridad conceptual.
± 500–300 a. n. e.	Presupuestos griegos para el desarrollo de la astrología	Platón, Eudoxo y Aristóteles desarrollan posiciones filosóficas fundamentales, que se hicieron también centrales para la astrología. Hiparco (± 190–120) calcula tiempo después la precesión.

Antigüedad (± 300 a. n. e.–300 de n. e.)

± 300 a. n. e. – 100 de n. e.	Primeros escritos herméticos en Egipto	Se llega a una primera formación de lo que más tarde se designará como «hermetismo», a saber, una forma de piedad centrada en el revelador divino Hermes-Thot. En el hermetismo confluyen la antigua tradición sacerdotal egipcia, la religiosidad helenística y el platonismo.
± 100 a. n. e. – 400 de n. e.	Crecimiento de la astrología en el Imperio romano	La época imperial romana conduce a un gran florecimiento de la astrología, que, como disciplina científica (*ars mathematica*), representa el modelo universal para la interpretación de la realidad.

Siglo II de n. e.	Ptolomeo	En Ptolomeo (hacia 100–178), la astrología antigua llega provisionalmente a su fin. Las obras tituladas *Syntaxis mathematica* (terminada probablemente en el año 148) y *Tetrabiblos* (después del año 150) constituyen puntos canónicos de referencia de la astrología y astronomía posteriores.
Siglos I–IV	Importantes astrólogos de la Antigüedad	Manilio (siglo I), Doroteo (siglo I), Vettio Valente (siglo II), Fírmico Materno (siglo IV)
± 200–300	*Corpus Hermeticum*	Redacción del *Corpus Hermeticum*, formado por elementos cristianos, neoplatónicos y gnósticos.

Antigüedad tardía, época islámica temprana y Edad Media

Siglos IV–VIII	Astrología en las religiones	El cristianismo, el judaísmo y el islam reciben cada uno a su modo tradiciones astrológicas y las integran en su sistema religioso.
A partir del siglo III	Manes (216–176) y el maniqueísmo	Importante transmisor de doctrinas esotéricas hacia Persia y China. El maniqueísmo se convirtió en un competidor serio del cristianismo de Estado, en proceso de formación.
Siglos VII–X	Astrología islámica temprana en Oriente; traducción de textos clásicos; desarrollo de nuevas técnicas y tablas	La astrología de signo islámico experimenta importantes desarrollos sobre la base de las doctrinas antiguas. En el año 462 se funda Bagdad. Los califas promueven las ciencias. Entre los astrólogos más importantes se cuentan

		Mashallah (siglo VIII), Al Jwarismi (siglo IX), Al Kindi (siglo IX), Al Batani (siglos IX-X), Abú Mashar (siglos IX-X) y Al Biruni (siglos X-XI).
Siglos VI-XIII	Cultivo de la astrología en las escuelas monásticas cristianas	También en el cristianismo se da una prosecución de las antiguas enseñanzas astrológicas, proceso en el que cabe mencionar como intermediarios a Boecio (siglo VI), Isidoro de Sevilla (siglo VII) y Beda (siglo VIII). En el siglo IX llegan a conocerse muchos textos gracias a las actividades de traducción. La astrología desempeña un papel particularmente importante en las cuestiones referentes al calendario. Se llega a un rico intercambio con la astronomía islámica, por ejemplo a través de Gerberto de Aurillac (siglo X) y Adelardo de Bath (siglo XII). En el siglo XII florece con fuerza la astrología en el contexto cristiano (Gerardo de Cremona, Bernardo Silvestre, y, en el siglo XIII, Miguel Escoto, y otros).
Siglos X-XV	España se convierte en el bastión de la astrología islámica	Prosecución de la consignación por escrito de la astrología islámica temprana. Entre los astrólogos más importantes se cuentan Al Majriti (siglo X), Alcabicio (siglo X) y Alí Ben Ragel (siglo XI). También destacan importantes astrólogos judíos. En el siglo XIII-XIV aparecen las Tablas Alfonsinas.

Renacimiento
(siglos XV a XVII aproximadamente)

Siglo XV	Marsilio Ficino (1433-1499) y la Academia Florentina	El redescubrimiento del *Corpus Hermeticum* y su traducción al latín por Marsilio Ficino marca una cesura y un giro en la historia del esoterismo y de la astrología. Importantes precursores del mismo son Juan Pico de la Mirándola (siglo XV) y Pedro Pomponazzi (siglos XV-XVI).
Siglos XV-XVI	Florecimiento de la *magia naturalis*	En este tiempo surge toda una serie de obras centrales de interpretación dinamístico-esotérica del mundo, que marcan el desarrollo de las ciencias naturales, la alquimia, la astrología, la magia y la teosofía. Entre sus autores se cuentan Agripa de Nettesheim (1486-1535) y Paracelso (1493-1541).
Siglo XVI	Florecimiento de la astrología y de las posturas apocalípticas extremas	Importantes astrólogos, entre ellos Jerónimo Cardano (1501-1575), escriben obras fundamentales de astrología y trabajan en consultorios propios. Las expectativas escatológicas y las escisiones confesionales en el seno del cristianismo llevan a un enorme interés por la interpretación astrológica de los tiempos. En los libelos y panfletos se popularizan almanaques y pronósticos.

De la época confesional a la Ilustración (siglos XVII-XIX)

Siglos XVI-XVII	Revoluciones científicas como transformación de las culturas del saber	A través de las investigaciones de Nicolás Copérnico (1473-1543), Juan Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1643-1727), entre otros, se establece el modelo heliocéntrico del cosmos así como un ideal de ciencia que parte de bases mecanicistas y empiristas. La astrología (geocéntrica) sólo es cuestionada parcialmente, y los investigadores de la naturaleza suelen ser al mismo tiempo astrólogos. La crisis de la astrología en los siglos XVII y XVIII consiste más bien en la crítica científica a la cualidad oculta, que no resulta conciliable con el nuevo paradigma. Se llega así a la separación entre astrología y astronomía.
Siglos XVII-XVIII	Crisis y supervivencia	La crisis de la astrología afecta prácticamente a todos los países europeos, con excepción de Gran Bretaña, donde los *professionals* siguen gozando de gran respeto y el mercado astrológico florece. Guillermo Lilly (1602-1681) es uno de los expertos más importantes de la época. Junto a él desarrollan su labor Juan Gadbury (1627-1715) y otros. La Ilustración del siglo XVIII empuja a una posición defensiva a la astrología, a la que se designa como «pseudo-ciencia». No obstante, el esoterismo y la Ilustración se unen para formar un discurso propio.
Siglos XVIII-XIX	La astrología pasa a otros ámbitos de la cultura	La Ilustración condujo a que elementos de la tradición de la astrología (y del esoterismo) fuesen marginados de las ciencias reconocidas como tales y pasaran a otros sistemas culturales, en especial al arte y la literatura del Romanticismo.

Modernidad (siglos XIX-XX)

1781-1930	Descubrimiento de nuevos cuerpos celestes	La serie de siete cuerpos celestes astrológicamente relevantes se amplía gracias a nuevos descubrimientos: planetas (Urano en 1781, Neptuno en 1846, Plutón en 1930) así como también asteroides (1801-1845).
Siglo XIX	Pervivencia de la astrología en Gran Bretaña	En la Gran Bretaña del siglo XIX, la astrología es una disciplina respetada, cultivada por renombrados astrólogos, como John Varley (1778-1842). Hay una gran demanda de literatura y de revistas especializadas en las que los astrólogos (a menudo con seudónimos, como Rafael y Zadkiel) llegan a amplios sectores de la población.
1875	Fundación de la Sociedad Teosófica	La Sociedad Teosófica es el motor más importante del esoterismo en el siglo XX. Fundada por Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) y otras personalidades, esta tendencia procura armonizar los conoci-

		mientos de la historia de las religiones comparadas con «verdades primordiales» de carácter místico y esotérico. La interpretación teosófico-esotérica de la astronomía se convierte en una influyente rama de la astrología del siglo XX. Entre los representantes británicos más importantes se cuenta Alan Leo (1860-1917).
Siglo XX	Diferenciación de escuelas y surgimiento de la astrología psicológica	Comenzando con Gran Bretaña, la astrología gana nueva popularidad también en otros países europeos y en Estados Unidos. Hasta 1933 se funda en Alemania una serie de nuevas escuelas, que revisten en parte importancia en el futuro. Junto a las escuelas de orientación teosófica se establece la astrología psicológica, que se basa en las enseñanzas de Carl Gustav Jung y, en lugar de una predicción concreta del tiempo venidero, coloca en el centro de su actividad la aspiración al conocimiento de sí mismo. La astrología está presente en la mayoría de los países occidentales a través de asociaciones profesionales astrológicas de alcance nacional.

GLOSARIO DE TÉRMINOS TÉCNICOS DE LA ASTROLOGÍA

Afairetes: El planeta que causa la muerte.

Anaforoi: Orto de los astros fijos, en particular de los del Zodíaco.

Antimesuranema: → *imum coeli*.

Antiscias: («Sombra opuesta», «rayo opuesto», reflejos): doctrina helenística de los grados opuestos del Zodíaco.

Apocatástasis: Regreso de la misma constelación y, con ello –en perspectiva cósmica– la especulación sobre el renacimiento y la renovación del mundo. En plural se lo utiliza para designar «eras».

Apoclima: Signo de la serie zodiacal que se encuentra delante de un → *kentron* (por ejemplo, cuando el signo en culminación es Leo, el apoclima es Cáncer); véase también → *epanaforai*.

Apotelésmata: Expresión técnica de la Antigüedad tardía para referirse a la astrología como arte del horóscopo o por la doctrina de las constelaciones y sus efectos, sobre todo en los seres humanos; consecuentemente, se designa a los astrólogos como *apotelesmatikói*.

Ascendente: Signo o constelación del Zodíaco que se eleva por el horizonte oriental, de importancia destacada para el horóscopo; véase también → horóscopo.

Aspecto: Expresión moderna para referirse al ángulo en el que se «contemplan» las estrellas fijas, constelaciones y/o factores horoscópicos. En la Antigüedad se hablaba de *sjematismós* (griego) o *radiatio* (latín). Especial atención se dedicaba a los «aspectos principales» de la conjunción (0°), sextil (60°), cuadratura (90°), trígono o trino (120°) y oposición (180°). Las otras posiciones se denominan «aspectos secundarios».

Astrología del momento: → Astrología de las elecciones.

Astrología electiva: Interpretación astrológica de emprendimientos o inicios (griego: *katarjái*; latín medieval: *electiones*), que no se refieren al nacimiento sino al casamiento, los contratos, la fundación de firmas comerciales, el bautismo, etcétera.

Astrología individual: Interpretación astrológica para el individuo, principalmente sobre el horóscopo de nacimiento. Como muy tarde desde Ptolomeo, contrapuesta a la → astrología mundana.

Astrología mundana: En contraposición con la → astrología individual, es la interpretación astrológica del acontecer universal, tanto con relación al clima, las cosechas, etcétera, como también con relación a magnitudes sociales mayores como ciudades, reinos y naciones.

Astrologia naturalis (astrología natural): Influencia de los planetas o constelaciones en el clima y en el cuerpo humano.

Astrología universal: → Astrología mundana.

Astrometeorología: meteorología astrológica.

Brontologia: Libros sobre truenos, también denominados «*tronitrualia*».

Cardines (en griego *kentra*, en Ptolomeo *gonîai*): Los cuatro puntos cardinales del horóscopo: → ascendente, → descendente, → *imum coeli* y → *medium coeli*.

Casa (griego: *oikos*; latín: *domus, domicilium*): Ámbito especial de regencia de los diferentes astros del Zodíaco, especialmente en el grado 15 de un signo. El astro se considera entonces como «regente» del signo.

Casas: Ámbitos resultantes de la subdivisión de la eclíptica en doce segmentos a los que les corresponden significados específicos dentro del arte del horóscopo. Aparte de la subdivisión en segmentos *iguales*, o sea, de igual magnitud, se desarrollaron asimismo en la Antigüedad sistemas *desiguales*, que establecían como base el *medium coeli* como décima cúspide y calculaban de forma correspondiente las casas intermedias.

Catasterismos: Mitos astrales.

Clima: Las zonas paralelas al ecuador condicionadas por la inclinación del eje de la tierra respecto del horizonte, a la vez que la denominación de lugar más utilizada en la geografía antigua. El número de climas no es una magnitud unitaria.

Climacterios: Períodos de siete años que, según la doctrina astrológica, revisten particular importancia a raíz de los ciclos de Saturno.

Constelación: Conjunto de estrellas y asterismo; en otro sentido, posición de los planetas en un momento determinado.

Cronocrátores: Regentes de determinados períodos de tiempo.

Culminación: Paso de una estrella por el meridiano.

Decanos: Astros cuyo orto sigue al otro cada diez días. La doctrina proviene de Egipto y fue modificada posteriormente y pasó a significar las subdivisiones del Zodíaco, de 10° cada una, o bien sus regentes.

Descendente: Astro o signo zodiacal que se pone en el horizonte occidental.

Direcciones: Desplazamiento hacia delante de todos los factores horoscópicos en el arco diario de determinados planetas, sobre todo del Sol. Las direcciones se interpretan como «liberaciones» o «disparos» |«*Auslösungen*»|, a semejanza de los → tránsitos y las → progresiones.

Distritos: → *horoi*.

Dodecaoros: Ciclo de doce horas (horas dobles); más tarde: círculo de doce animales.

Dodekaéteris: Ciclo de doce años.

Efemérides: Tablas de las posiciones de los astros para cada día.

Epanaphorái: Signos zodiacales ascendentes que siguen a un → *kentron*; véase asimismo → apoclima.

Exaltación (griego: *hipsoma*; latín: *exaltatio, altitudo*): Lugar del Zodíaco en el que un planeta determinado tiene su máxima influencia, pensado tanto simplemente a partir del signo como también en referencias exactas de grado (por ejemplo, se considera en exaltación al Sol cuando se encuentra en Aries a 19°). Véase también → *tapeinómata*

Fondo de Cielo → *imum coeli*.

Genetliaca: Predicción horoscópica a partir del día de nacimiento.

Hemerología: → Astrología electiva.

Horoi (latín: *fines*): Fronteras o regiones: sectores del Zodíaco en la astrología planetaria. Distribución de 20° de un signo entre los cinco planetas, según diferentes sistemas.

Horóscopo (griego: *horóskopos*, el que mira las horas): Grado naciente de la eclíptica y, de ese modo, de idéntico significado que → Ascendente. Al mismo tiempo, como cúspide de la primera casa, punto de partida de las → casas. Posteriormente utilizado también en el sentido de «instantánea» de las constelaciones zodiacales.

Horóscopo lunar: Horóscopo formulado para la Luna nueva, con menos frecuencia también para la Luna llena, con un período de vigencia de un mes lunar.

Hypsómata: → Exaltación.

Iatromatemática: Medicina astrológica; véase también → melotesia.

Imum coeli (IC, griego: *antimesuránema*): Fondo de Cielo, culminación inferior.

Kentron, plural *kentra*: → *cardines*.

Klerolí: Doctrina de las → suertes (latín: *sortes*) para predecir el futuro. Las suertes se averiguaban mediante el → Ascendente.

Lugares: Doctrina sobre los lugares (→ casa/casas).

Lunarios: Libros lunares.

Medio Cielo → *medium coeli*.

Medium coeli: (MC, griego: *mesuránema*): Medio Cielo, culminación (superior).

Melotesia: Doctrina acerca de las correspondencias entre el plano zodiacal y partes del cuerpo humano, de importancia central para la medicina

astrológica. Se distinguen dentro de la melotesia la melotesia decanal, la zodiacal y la planetaria.

Mesuránema: → *Medium coeli*.

Monomoíriai: Grados individuales; doctrina de la influencia de los 360 regentes de grado del Zodíaco sobre el destino.

Natividad: Horóscopo de nacimiento. El titular del horóscopo se denomina «nativo».

Octátopos: Doctrina de los cuatro lugares (→ casa/casas) del horóscopo, más antigua que el *dodecátopos*.

Palingenesia: Renacimiento, también repetición.

Paranéllonta: «Estrellas acompañantes», es decir, estrellas y constelaciones de la esfera visible que salen o culminan al mismo tiempo que determinados segmentos zodiacales.

Parapégmata: Calendarios astronómicos.

Precesión: Lento avance del punto del equinoccio de primavera en la eclíptica en movimiento inverso respecto de la serie de los signos del Zodíaco, causado por el movimiento giroscópico del eje de la Tierra. La precesión es la causa del desplazamiento de los signos y constelaciones zodiacales. El primero en calcularlo fue Hiparco.

Progresiones: Desplazamiento hacia delante de factores horoscópicos según los correspondientes arcos diarios. Se distingue entre progresiones primarias y secundarias. Véase también → direcciones.

Selenodromia: Libros lunares, → *lunaria*.

Semisuma: Expresión moderna para referirse a la «media» entre dos factores horoscópicos, o sea, la mitad de su distancia en arco. En algunas escuelas actuales, las semisumas se interpretan de forma semejante a los →aspectos.

Sinastría: Forma moderna de comparación de horóscopos, aplicada sobre todo en la astrología de las relaciones de pareja.

Sismología: Libros sismológicos.

Solaria: Aparte del significado general de libros solares, el término designa sobre todo el cálculo exacto del regreso del Sol a la posición de un horóscopo de nacimiento y la confección de un nuevo horóscopo para ese momento («horóscopo de cumpleaños»), que tiene una validez de un año.

Sphaera barbarica: Constelaciones de origen no griego, y su expresión literaria.

Stellium: Acumulación de planetas (con cinco o más planetas).

Suertes: suertes de vida; división del Zodíaco para la predicción, particularmente de tareas de vida; véase también → *klerói*.

Sympatheia: Doctrina de las relaciones recíprocas entre el cosmos y la tierra, formulada especialmente en el estoicismo.

Synaphai: Conjunciones lunares.

Tapeinómata (latín: *deiectiones, depressiones*): Como «depresión», en contraposición con → exaltación, lugares del Zodíaco en los que los astros despliegan el mínimo de su fuerza.

Thema: Horóscopo → natividad.

Thema mundi (griego: *génesis kosmu*): Expresión latina que significa «horóscopo del mundo», tanto en referencia al nacimiento del mundo como a su fin.

Tránsito: Paso de un planeta en su recorrido por sobre un factor horoscópico.

Vulgata: Doctrinas astrológicas de la Antigüedad transmitidas por la tradición, que, alrededor del año 150 de n. e., habían llegado a formar un acervo fundamental más o menos fijo.

Zij: Expresión persa que significa «tabla planetaria» y que contiene tanto una lista de las posiciones y movimientos de los planetas como también explicaciones acerca del cálculo.

SÍMBOLOS ASTROLÓGICOS

Signos del Zodíaco

♈	Aries	♉	Tauro
♊	Géminis	♋	Cáncer
♌	Leo	♍	Virgo
♎	Libra	♏	Escorpión
♐	Sagitario	♑	Capricornio
♒	Acuario	♓	Piscis

Astros

☉	Sol	☽	Luna
☿	Mercurio	♀	Venus
♂	Marte	♃	Júpiter
♄	Saturno	♅	Urano
♆	Neptuno	♇	Plutón

Aspectos principales

☌	Conjunción	⚹	Sextil
□	Cuadratura	△	Trígono o Trino
☍	Oposición		

Otros símbolos

AC	Ascendente	DC	Descendente
MC	Medio Cielo (*medium coeli*)	IC	Fondo de Cielo (*imum coeli*)
☊	Nodo lunar ascendente	R_x	Planeta retrógrado

ÍNDICE

1.
ÍNDICE ONOMÁSTICO

El presente índice contiene nombres de personas, de figuras mitológicas, de deidades y de lugares. Los nombres de planetas y astros, así como los de organizaciones e instituciones, se encuentran en el índice temático.

Aalen 390, 407
Abarbanel 203
Abasíes 190, 197, 201, 203
Abd Al Rajmán (Abderramán III) 207
Abelardo, P. 224
Abgar IX 178
Ablat 163
Abrahán 152, 163, 196
Abrahán Bar Hiyya 211, 212
Abrahán Ben Ezra 203, 206, 211, 212, 213
Abrahán Zakut 213
Abú Jafar Al Mansur 197
Abú Mashar (Albumasar) 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 225, 226, 237, 263, 269
Abydos 85
Acadia 56
Acadios 53, 56
Ackroyd, J. 344
Adams, E. 336, 370-372
Adán 159, 270
Adelardo de Bath 224
Adelung 321
Adriano 94, 123, 130-133, 135, 141
Adyar 354, 376
Aelio Afer 130
Agripa de Nettesheim 215, 246, 257-260
Agripina 120, 124, 125
Agustín 173-175, 184, 279, 292
Akiba, Rabbi 157
Al Ándalus 191, 197, 206-208, 213
Al Batani 199, 206, 209
Al Biruni 203, 205, 206
Al Jwarismi 199, 205, 207, 214, 225
Al Kindi 199-202, 210
Al Kurfán 199
Al Madina 189, véase también Yatrib
Al Majriti 207
Al Muizz Ben Badis 210
Alá 189
Alberto Magno 231-233
Albino 217
Alcabicio 208-210, 263
Alcuino de Tours 219

Alecto 288
Alejandría 114, 133, 135, 137, 195, 199
Alejandro de Licópolis 184
Alejandro Magno 104, 105, 273, 274
Alemania 148, 257, 275, 336, 338, 361, 366, 367, 369, 372, 375, 377, 378, 380, 382, 384, 385, 388, 390, 391, 421
Alfonso X de Castilla 208, 210, 214
Alí Ben Ragel (Abenragel Haly) 203, 210, 237, 263
Allen, B. 359
Aloro 104
Altdorfer 274
Altmann, M. 376
Am Mamún, Abdalà 197, 199, 206
Amenofis III 133
Ammizaduga 61, 62, 76
Amoritas 53
An Nadim 196, 201
Anatoli 211
Anatolia 61
Ansaloni 310
Antígono de Nicea 130
Antínoo 132
Antíoco Epífanes 123
Antíoco Epífanes Filopapo, C. J. 123
Antíoco IV de Comagene 123
Anu 60, 63-66
Anu-Belsunu 82
Apio 96
Apolo 119, 378
Argelia 180
Aristóteles 99, 101-103, 143, 194, 200, 202, 211, 217, 228, 231, 232, 234, 235, 249, 253, 306, 312
Arzt, T. 397, 398, 400
Asaradón 62, 71
Asclepio 90, 245
Ascletario 128
Aserá 154
Ashmole, E. 316
Asiria 61, 62, 66, 71, 72
Asirios 59, 62, 104
Assagioli 412, 416
Asur 58-60, 64
Asurbanipal 60, 64, 71
Atenas 132, 143, 172, 245
Athenio 95
Atlas 29
Augusto 119-121, 127, 134, 141
Aveni 55, 405
Averroes (Ben Rusd) 235
Avicena 206, 254
Azarquiel (Ben Al Zarqali) 214

Baal 154
Babilonia 53, 59, 61, 62, 64, 72, 75, 83, 104, 105, 152, 160, 161, 190, 372
Babilonios 52, 55, 61, 65, 66, 75-78, 82, 83, 103, 139, 152, 161
Bacon, R. 200, 231, 236-238
Bagdad 190, 191, 196, 197, 199, 201-203, 206, 207, 210
Bailey, A. A. 372, 373, 412
Balbila, J. 123
Balbilo, T. C. 122-125
Bardesanes de Edesa 176, 178, 196
Barlet, F. C. (A. Faucheux, alias Abel Haatan) 364
Barton, T. 26, 42, 151, 172
Bayer, K. 380, 381
Becher, T. 387
Beck, R. 6, 149, 150
Becker, W. 377, 388
Beda 219, 220, 221
Bel 103, véase también Marduk

Belarmino (cardenal) 302
Bellancio, L. 252
Ben Said 214
Bender, H. 392, 393
Benincasa, R. 310
Berlín 49, 377, 380, 387
Beroso 103-105, 406
Besant, A. 372, 376
Bethor, A. (Aquilin Backmund) 377
Bezold, C. 186
Bil-Ipush 68
Bischoff, W. 391
Bizancio 187, 197, 244
Blake, W. 342, 343
Blavatsky, H. 353-357, 361, 372, 373, 376
Blois 293
Blume, D. 202, 224, 228, 242, 244, 272
Boecio A. M. S. 217-219
Boecio de Dacia 235
Böer, W. 393
Böhme, J. 322
Bohr, N. 398
Boll, F. 103, 118, 167, 168, 169, 186
Bolonia 228, 234, 265, 269, 279, 287, 293, 312
Bombay 354
Bonatti, F. A. 312
Bonatti, G. 230
Bonifacio IV 131, 220, 221
Böss, H., 407
Bradshaw, J. 349
Brahe, T. 299, 302, 314
Brand, R. G. 26, 211, 212, 213
Brandler-Pracht, K. 376, 377, 385
Brant, S. 274
Bressendorf, O. von 382
Brígida de Suecia 273
Broughton, L. D. 367-369, 372
Brown, D. 64, 67, 71, 405
Brudzewo, A. 296
Brumhübner, F. 391
Bruno, G. 246, 303, 373, 407, 412, 417
Buenaventura de Bagnorea 231
Burckhardt, J. 266
Burdeos 293

Caldeos 52, 95, 103, 113, 122, 127, 144, 163, 172, 178, 180, 182 (véase también Babilonia, Mesopotamia)
Calipo 105
Camaliel (ángel) 325
Camerario 263
Campanella, T. 293, 314
Campani, G. 230
Campano de Novara 210, 311
Campion, N. 405
Cannae 115, 212
Capite 149
Cardano, G. 20, 263, 265-268, 278, 311, 328, 393, 430
Carion, J. 269, 275, 276, 287
Carlomagno 215, 219, 220
Carlos (príncipe) 26
Carlos I 317
Carlos V 270
Carnéades 112, 113, 115, 116, 170, 171
Carus, C. G. 395
Casaubón, I. 246
Cassirer, E. 247, 256
Castilla 188
Catón 95
Cavalcanti, G. 249
Cavalieri, B. 263
Cecco d'Ascoli 230

César C. J. 117-120
Cicerón 95, 96, 97, 101, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 170, 212
Ciro 72
Claudio 122, 125
Clemente IV 237
Clemente de Alejandría 89, 176
Colbert, J. B. 314
Coley, E. 317
Colón, C. 213, 264
Colonia 148, 232, 234, 308
Constantino 140, 144, 148
Copérnico, N. 136, 206, 246, 282, 283, 294, 296, 297, 298, 302, 306, 312, 313, 329, 330
Corbin, H. 396
Córdoba 191, 197, 207, 211
Corfield, J. 343
Cramer, F. H. 122, 128, 130, 141
Critodemo 138
Cromwell, O. 317
Cross, R. C. (Rafael) 347, 358
Crowley, A. 336, 363
Cudworth, R. 246, 306
Cumberland, O. de (Olive Serres) 347, 348
Cumont, F. 148
Curry, P. 305, 306, 314, 315, 342, 347-350, 352, 357, 361, 405
Cusa (Nicolás Krebs de Cusa) 244, 253

Champier, S. 246
Chaney, W. H. 367, 369, 372
Chanina, Rabbi 161, 162
Chartres 224
China 180, 191
Chipre 97
Choisnard, P. (Flambart, P.) 364, 365, 421

D

Damasco 190, 207, 213, 325
Dank, J. 208
Dante Alighieri 229
Darwin, Ch. 297, 353
Daston, L. 294
Davison, G. 313
Dee, J. 246
Dendera 88
Descartes, R. 304, 314, 323
Deutsch, D. 401
Diderot, D. 321
Dike 119
Dini, P. 303
Dio Casio 124, 132
Diocleciano 143, 144, 145
Diodoro 95
Dionisio 216, 321
Domicia Paulina 130
Domiciano 123, 126, 127, 128, 129, 133
Doroteo 203, 205, 208, 210
Douglas, St. A. 368
Driesch, H. 381, 392
Duphorn, H. W. 333
Dwal Khul 373

Ea 61, 63-66, 69
Ea-mushallim 69
Ebertin, B. R. 383, 415
Ebertin, E. 386-388
Ebertin, R. 383, 384, 387-390, 415, 416
Egipcios 67, 82, 84, 85, 88, 92, 100, 137, 139, 160, 178, 193
Egipto 43, 44, 51, 52, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 100, 101, 132, 133, 135, 137, 175, 180, 193, 216
Eileithia 119

Einardo 219
Einstein, A. 398-400
El Cairo 207
Eliade, M. 396
Elías 166, 316
Eliphas Lévi (abate Louis Constant) 362
Engelhardt, R. 379
Ennio 95
Enlil 60, 63-66, 68, 82
Enrique I de Inglaterra 224
Enrique II de Francia 215, 271
Epifanio 182
Erfurt 286
Ertel, S. 423, 424
Escandinavia 45, 46
España 191, 197, 199, 206, 207, 213, 214, 217, 225, 406, véase también Al Ándalus
Estadio, J. 279
Estados Unidos de América 353, 355, 356, 361, 362, 367, 369, 371-374, 376, 404, 405, 411, 416
Esteban 129
Etíopes 114
Euclides 217, 289
Eudoxo de Cnido 100
Europa 22, 24, 43, 45, 46, 48-52, 107, 186, 187, 206, 210, 213-216, 220-222, 224, 225, 240, 257, 265, 272, 273, 285, 308, 315, 320, 322, 328, 332, 336, 353, 355, 356, 361, 376, 394, 403-405
Eusebio 104, 171, 178
Eysenck, H. J. 421, 425
Ezequiel 157

F

Faivre, A. 22, 23, 24
Fechner, G. T. 332
Federico I (Barbarroja) 227
Federico II 215, 227-229
Federico II (el Grande) 320
Federico III (el Sabio) 270
Feerhow, F. 384
Feselio, F. 298
Ficino 11, 241, 245-252, 254-258, 260
Fielding, C. 342
Filón de Alejandría 112, 114, 156, 157, 171
Fírmico Materno 114, 115, 138-140, 173, 183, 216, 220, 263
Flamsteed, J. 319
Flavio Josefo 126, 156, 171
Florencia 230, 242, 244, 245, 252, 279
Fludd, R. 246
Focas 131
Fögen, M. T. 117, 145, 180
Fomalhaut (Ch. Nicoullaud) 340, 364
Foucault, M. 291
Francé, R. 392
Francia 189, 191, 211, 217, 225, 256, 267, 268, 270, 273, 311, 312, 313, 335, 362, 363, 365, 373, 374, 389, 406
Francisco Giorgi de Venecia 246
Francisco Patrizi 246
Freud, S. 393-396, 397, 416
Fulberto de Chartres 222
Fulda 220

G

Gabriel (ángel) 325
Gadbury, J. 317, 338
Galilei, G. 294, 297, 302, 339
Garceo, J. 263
Garin, E. 244, 248, 250, 254
Garnett, R. 352

Gassendi, P. 313, 314
Gauquelin, M. y F. S. 209, 365, 421-425
Gauricus, L. 268, 271, 287, 288, 291, 321
Galatino, P. 245
Gémino 80, 113, 121
George, L. 369
Gerardo de Cremona 225, 226, 259
Gerberto de Aurillac 221, 229
Germán de Carintia 201, 227
Germán de Dalmacia 225
Germán de Reichenau 220-222
Germanos 51, 217
Giddens, A. 257
Gilbert, W. («B.») 302, 345
Glahn, A. F. 379, 380, 389, 413
Glogau, J. von 96
Goethe, J. W. von 266, 296, 322, 324, 327, 329, 329, 330, 392
Goldstein-Jakobsen, I. M. 341
Grafton, A. 246, 266, 268, 275, 278
Gran Bretaña 327, 335-338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 361, 362, 364, 367, 389, 404, 411
Grant, E. A. y C. T. 238, 390
Grecia 43, 84, 90, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 133, 327, 329, 330
Griegos 32, 42, 61, 66, 78, 82, 84, 96, 97, 100, 108, 131, 148, 190, 193, 197, 244, 357
Green, H. S. 358
Greene, L. 404
Greenwich 319
Gregorio IX 228
Grünpeck, J. 274, 275
Gudea (rey) 57
Guillermo de Auvernia 230
Guillermo II 368
Guillermo III 318, 319
Gundel H. G. 138, 178
Gundel W. 87, 92, 138, 381

Habsburgo 274
Halbronn, J. 211
Halley, E. 305
Hamburgo 377-379, 384, 390, 407
Hammurabi 53, 56
Harpócrates 325, 326
Harrán 195, 196, 206
Hartmann, F. 376
Hartmann, N. 392
Hartmann, W. 379
Harún Al Rashid 197, 199, 219
Haskins, C. H. 225, 227
Hatshepsut 85
Hattusha 58, 61
Heeßel, N. 57-59
Hefaístio de Tebas 130
Heisenberg, W. 398
Helios 119, 132, 159, 330
Hemmingsen, N. 289
Henoc 157
Herbais de Thun, C., vizconde de 366
Herbert, N. 400
Herder, J. G. 284, 324
Hermes 85, 89, 139, 210, 325, 326
Hermes-Thot, Hermes Trismegisto 86, 89-91, 104, 193, 245, 297, 325, 345
Hess, R. 389
Hessen 391
Hildegarda de Bingen 273
Himmler, H. 389
Hiparco 30, 98, 99, 101, 103, 105, 106, 107, 136, 150, 151
Hipsicles 114

Hititas 58, 61
Hitler, A. 383, 386-389
Hobbes, T. 305, 314
Hoffmann, L. 3 87
Hohenstaufen 206, 215, 227, 228
Honorio 145
Horacio 96
Hornung, E. 84, 85, 87, 91
Horus 85, 87, 169, 325, 326
Howe, E. 343-345, 347-349, 357, 360, 366, 367, 382, 385, 389, 393
Hübbe-Schleiden, W. 375
Huber, B. y L. 373, 407, 412, 415
Hübner, W. 134, 165, 177
Hugo de San Víctor 224
Hürlimann, G. I. 26

Ignacio 172
Imhotep 91
Imperio romano 96, 97, 125, 129, 140, 148, 151, 176, 217
Imperio uigur 180
India 16, 80, 105, 191, 192, 205, 354, 355, 372, 377
Indios 114, 197
Inglaterra 47, 224, 229, 236, 312, 314, 316-319, 335-337, 349, 352, 356, 364-366, 375, 392
Ingleses 230, 320, 389
Inocencio VIII 252
Ipuwer 90
Irán 148, 199, 203
Issar-shumu-eresh 62
Isfahán 202
Ishtar 55
Isidoro de Sevilla 207, 218, 219, 222, 224
Isis 87, 96, 169, 325, 326, 355
Israel 154, 156-158, 162, 163, 165, 220
Italia 95, 140, 206, 217, 227, 232, 241, 242, 257, 268, 296, 310, 312

Jacob, E. (Ely Star) 266, 363
Jaime I 315
Jaime II 318
Jámblico 215
Jerusalén 72, 154-156, 158, 160, 172, 228
Jesús de Nazaret 164, 165, 167, 172
JHWH 154
Joaquín de Fiore 225, 273
Jones, M. E. 372, 373
Jordan C. L. 371
Jorge de Trebisonda 244
Jorge IV 346
Josías (rey) 154
Juan Duns Escoto 236
Juan de Jandún 235
Juan de Sevilla 201, 208, 225
Judá 154
Judge, W. Q. 355
Jung, C. G. 394-399, 402-404, 413
Juntino (Giuntini, F.) 263, 269, 292, 313
Júpiter (aparte del planeta) 118, 191
Justiniano 143, 246
Justino 170, 171
Juvenal 96

Kalhu 59
Kant, I. 111, 283
Katna 62
Kaul F. 45, 46
Kellis 180
Kellner, O. 381

Kepler, J. 259, 260, 263, 282, 297-303, 309-311, 314, 330, 399
Kerner, J. 332
Kiesewetter, K. 376
Kircher, A. 246
Klöckler, H. F. von 380, 381, 388
Kniepf, A. 376
Knorr von Rosenroth, C. 246
Koch, W. 383, 391
Köhler, H. -J. 278
Kolbe, K. 390
Korsch, H. 380, 381, 387, 388, 390
Kos 103, 105
Koselleck, R. 273, 274, 323
Koyré, A. 294
Krafft, K. E. 389, 393, 422
Kristeller, P. O. 248
Kühr, E. C. 391

L

La Haya 313
Lacey, F. W. (Aforel) 357, 358
Lagash 57
Landscheidt, T. 401
Lanz von Liebenfels, G. 386, 387
Laodicea 142, 144
Lazzarelli, L. 246
Le Normand, Mademoiselle 347
Leibniz, G. W. 284, 300, 304, 324
Leland, W. 370
Leo, A. (Allen, W. F.) 356-361, 373, 377, 405
León X (papa) 291
Lessing, T. 389
Leví ben Gersón 206, 230
Lewis, J. 38
Lichtenberger, J. 269, 275, 286, 287
Lilly, G. 315-318, 338, 349
Lincoln, A. 368
List, G. von 386
Loliano Mavorio 139
London, J. 304, 345, 350, 351, 369, 405
Londres 211, 304, 315-318, 324, 338, 341, 343, 346, 347, 350, 356, 357, 360, 404, 405
Longobardos 217
Lorsch 220
Lucerna 407
Lucina 100
Ludovico Pío 215, 220
Luis XI 257
Luis XIII 313
Luis XIV 313, 314
Lulio, R. 230
Lutero, M. 262, 264, 274, 285-289

M

Macedonia 245
Magini, G. A. 293, 311
Mahoma 189, 244
Manchester 349, 357, 426
Mani 179-184
Manilio 114, 123, 134, 135, 138, 140, 183, 265
March, M. D. 26
Marcos 138
Marduk 55, 103, 191
Marduk-nadin-ahhe 69
Marduk-shakin-shumi 59, 69
María, la Judía 193
María Luisa de Polonia 313
María Teresa 320
Mashallah 191, 199, 208, 210
Mateo 165-167
Maul, S. 67
Maximiliano I 274
Mazarino 313
McEvers, J. 26
Médicis (familia) 242, 244, 252, 291
Médicis, Cosme de 244, 245

Medina, véase Al Madina 189, 190
Meisternthal 48
Melanchthon, F. 263, 269, 282, 287-290
Menghin, W. 49, 50
Mercurio (aparte del planeta) 325
Mersenne, M. 314
Mesmer, F. A. 332
Mesopotamia 43, 44, 49, 52, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65-67, 69, 71, 73, 75- 77, 79-81, 83-85, 107, 146, 154, 192, 195
Metodio 142, 273
Meuthen, E. 321
Middelburg, P. von 286
Miguel (arcángel) 160, 169, 270, 325
Miguel Escoto 227-230
Mistra 244
Mitra 149
Mizauld, A. 269
Moisés 154, 157, 166, 246
Montanari, G. 312
Moody, T. H. 350
Moore, F. 319, 344
More, H. 306
Morín (de Villefranche), J. B. 312-314, 363, 364
Morrison, R. J. (alias Zadkiel) 346, 348, 349, 350, 351
Mosul 208
Mu Aviya 190
Müller, A. 421, 423, 424
Müller, F. M. 354
Münster, S. 223
Murphy, C. 350
Mussolini, B. 389

N

Nabateos 195
Nabopolasar 72
Nabu 55
Nabucodonosor II 72, 73
Nag-Hammadi 88, 89, 91
Naibod 263
Napoleón 335
Nápoles 233, 234, 293
Nechepso 91
Nechepso-Petosiris 140
Necho II 91
Neftis 87
Nergal 55
Nergal-itir 68
Nerón 22-127, 133
Nerva 129
Neugebauer, O. 66, 81, 138, 323, 324
Newton, I. 259, 282, 283, 300, 303-306, 329, 340, 397
Nicolás de Oresme 230
Niehenke, P. 26, 407, 423-425
Nietzsche, F. 256
Nifo, A. 278, 279, 291
Nigidio Fígulo 117
Nínive 59, 60, 62
Ninurta 55
Noll, R. 395
Nono de Panópolis 215
North, J. 47, 52, 101, 107, 135, 405
Nostradamus (Notredame, M.) 269, 271, 389
Novalis (Hardenberg, F. von) 332
Nueva York 353, 354, 358, 368-371, 374

O

Oestmann, G. 17, 269, 289, 290, 319
Olcott, H. S. 354, 372
Omeyas 191, 197
Orfeo 246, 248
Orígenes 149, 171
Orleans 293

Ornias 160
Osiris 87, 325, 326
Osorcón II 87
Ostia 149
Ostrogodos 217
Otón III 222

P

Pablo 166-68, 172, 179, 286
Padua 254, 308, 311, 312
Países Bajos 312
Palermo 227
Panecio 97, 116
Papus (Encausse, G.) 363
Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim) 257, 260-262
París 208, 214, 224, 233, 235, 246, 308, 312, 340, 346, 358, 364
Parker, R. A. 87, 315
Parménides 61
Partenio 128
Partridge, J. 318, 319, 338, 344
Pasqually, M. de 362
Patmos 168
Pauli, W. 398-401
Pablo II (papa) 290
Pablo III (papa) 287, 291
Pablo V (papa) 293, 302
Pearce, A. J. (Zadkiel II) 350-352, 360, 364
Peat, F.-D. 398, 400
Pedro 145
Pedro de Abano 230
Pensilvania 368
Perseo 150
Persia 100, 143, 146
Persas 72, 76, 114, 148, 154, 157, 161, 195, 197, 199, 205
Petosiris 91, 92, 140
Petrasch, J. 17, 48
Peurbach, G. 269
Pfaff, J. W. 335, 375
Pfeil, J. (Filón) 287
Pflaum, J. 272
Picard, E. 365, 366
Pico, J. F. 260
Pico de la Mirándola 246, 248, 251-254, 256, 257, 260, 311
Pierre d'Ailly 230
Pisa 213
Pitágoras 61, 245, 248, 300, 384
Plácido (Plácido de Titis) 210, 213, 264, 310-313, 318, 360, 383
Platón 98-101, 103, 105, 112, 167, 226, 245
Platón de Tívoli 225, 226
Pletón (Jorge Gemiste) 244, 247
Plinio el Viejo 103
Plotina 130, 131
Plotino 112, 175, 177
Plutarco 100, 256
Poitiers 189
Pollio, C. Asinio 118, 120
Pöllner, O. 377
Pompeyo 7
Pomponazzi, P. 248, 254-257, 287
Pontano 263
Popea Sabina 125
Porfirio 149, 209, 217
Porta, J. B. della 215
Posidonio 97, 117, 121, 183
Postel, G. 246
Prisciliano 142, 177
Proclo 215
Prometeo 254
Psello 245
Pseudo-Metodio 273
Ptolomeo C. 82, 94, 102, 107, 114, 115, 133-137, 139, 140, 178, 183, 197, 198, 201, 204, 210-212, 226, 227, 237, 263, 265, 267, 268, 289, 311, 312, 333, 375

Rudolph, L. 390
Rudolph, U. 407

Q

Quack, J. F. 88
Quinto 96
Qumrán 152, 155, 156, 158, 167
Quraysh 189

R

Rafael (ángel) 325
Raihana 206
Rantzau, H. 269, 289
Ratdolt, E. 208, 210
Ratisbona 220
Regiomontano (J. Müller) 206, 210, 226, 263, 264, 269, 272, 311, 318, 383
Reich, H. 391
Reichenau 220-222
Reims 221, 222
Reinhold, E. 289
Retorio 209
Reuchlin, J. 246
Rheticus, J. J. 289, 297
Riccioli, P. G. 312
Richelieu (cardenal) 313
Ring, T. 391-393, 404, 410
Ripoll (Santa María de) 221, 222
Roberto de Chester 225
Roberto de Grosseteste 230
Rochberg (-Halton), F. 60, 79, 80, 82, 83, 405
Rodas 97, 113, 121, 150
Roma 95, 97, 108, 109, 111-113, 115, 117-119, 121, 122-127, 129-133, 135, 139, 140, 145, 160, 265, 286, 310
Rosenkreutz, C. 325
Rudhyar, D. (D. Chennevière) 374, 416

S

Saba 195
Sabeos 195, 196, 373, 374
Sabina 125, 132
Sachs, G. 425, 426
Sacro Imperio romano germánico 278
Sacrobosco, J. de 289
Sah 86
Saif Ad Daula 208
Saint Martin, C. de 362
Salomón 157, 159, 160
Salomón ben Gabirol 212
Samuel (astrólogo) 163
San Gall 220
San Silvestre 149
Sargón 53
Sasportas, H. 404
Saturno (aparte del planeta) 276, 325, 326
Savonarola, J. 252
Scaliger, J. C. 263, 266, 268
Schaffer, S. 306
Schelling, F. W. J. 329, 331
Schiller, F. 329-331
Schlegel, A. W. 331, 332
Schoener, J. 263, 269, 287
Schubert, G. H. 332, 333
Sebastopol 332
Sebottendorff, R., Freiherr von 385
Sefarial, W. R. Old 341, 357, 361
Seléucidas 71, 72, 75, 80, 82, 83
Selva, H. 313, 364
Séneca 104, 110, 111, 125
Senenmut 85
Sepdet 86
Sevilla 207, 211, 218

Sforza, F. 278
Shamash 55
Shapin, S. 294, 295
Sicilia 95, 225, 226, 227
Sieggrün, F. 378, 379
Siger de Brabante 235
Silvestre II 222, véase Gerberto de Aurillac
Silvestris, B. 226
Simmonite, W. J. 316, 344, 351, 357, 360
Simplicio 143
Sin 55, 195
Sincelo 104
Siria 132, 175, 176, 179, 195, 225
Sirios 114
Sisebuto 218
Sixto IV (papa) 290
Sixto V (papa) 292, 293
Smith, C. (alias Rafael) 346, 348, 351
Smithers, A. 426
Sothis 85
Stark, K. B. 149
Starnberg 389
Stegemann, V. 216
Steiner, R. 372, 376
Stenger, H. 429
Stierlin, H. 132, 228
Stifel, M. 270
Stoeffler, J. 272, 273, 278, 289
Stonehenge 46-48
Story, J. 351
Suárez, F. 308
Suetonio 126-128
Suiza 373, 407, 412, 426
Sumeria 56, 57, 72
Sumerios 53
Susa 62
Swift, J. (I. Bickerstaff) 318, 319
Symours, E. 390

T

Tácito 121, 125
Talkenberger, H. 275
Tannstetter, G. von 269
Tarso 150
Tat 91, véase también Hermes-Thot
Tatiano 171
Tattoni, A. 312
Tempe 405
Teodorico el Grande 217
Teodosio 143, 145, 146
Teodoto 176-178
Tertuliano 172
Tesifón 288
Tester, S. J. 199, 218
Textor, J. W. 328
Thilo, F. L. 391
Thot 85, 87, 89, 91, 326, véase también Hermes-Thot
Tiberio 120, 121, 122, 123, 134, 141
Tiede, E. 385
Tito 126
Toledo 207, 214, 226, 228, 229
Tomás de Aquino 231, 232, 233, 237, 292
Tours 226
Trajano 123, 129-131
Trasilá, E. 122
Trasilo T. Claudio 121, 122, 124, 133
Tritemio de Sponheim 270
Túnez 210
Turcos 273, 274
Turfán 192

U

Ugarit 58
Ulansey, D. 150, 151, 405
Ur 196

Urbano VIII (papa) 293, 294, 302
Uriel (ángel) 325
Uruk 81

V

Valencia 207
Valentiniano 144, 146, 176
Valerio Máximo 95
Vanini, J. C. 256
Varley, J. 342, 343
Varrón 117
Vasco de Gama 213, 264
Vehlow, J. 391
Verweyen, J. M. 389
Vespasiano 122, 126
Vetio Valente 137-140
Viena 274, 278, 378, 400
Villanova, A. 230
Vindiciano 173
Vipsania Agripina 120
Virgilio 117-121, 169
Visigodos 217, 218
Vitruvio 103
Vogt, J. K. 335
Vollrath, H. 377, 378, 386, 388, 389, 392
Voltaire 321
Voss, K. F. 390

W

Walcher de Malvern 222
Wallingford, R. von 206, 230
Wangemann, E. 407
Warburg, A. 276
Weber, M. 352
Webster, Ch. 405
Weinberg, S. 400
Weiss, J. C. 26, 313
Welling, G. 326
Wellman, F. 369
Werle, F. 391
Weston, H. L. 340
Wilber, K. 416
Williams, E. B. (C. C. Zain) 374
Wilson, J. 343
Witte, A. 378-380, 384, 390
Wittemberg 286, 288, 289, 290
Wolff, H. 391
Wright, W. H. 346, 348
Wulff, W. 389, 390
Wunder, E. 427, 428
Wundt, W. 394

X

Xisutro 104

Y

Yatrib 189, véase Al Madina
Yehoshua Ben Leví 161
Yehudá benTibbon 212
Yehudá Halevi 211, 212
Yehudá Moshe 210

Z

Zafiel (ángel) 325
Zambelli, P. 231, 232, 278, 405
Zaragoza 207
Zeraquiel (ángel) 325
Zeus 95, 244, 331, 378
Zimmermann, R.-C. 322, 328
Zoroastro 229
Zósimo de Panópolis 193

2.
ÍNDICE TEMÁTICO

Adivinación 57, 67, 117, 144, 145,154, 166, 199, 234, 259, 260, 291, 292, 320, 349, 360, 368, 371, 380, véase también predicciones, presagios
Agricultura, véase economía, meteorología
Alma del mundo 110, 249, 254, 333, 410
Almanaque 58, 60, 213, 272,318, 319, 386, 387
Almanaque babilónico 58, 60
Alquimia 23-25, 89, 159, 192-195, 231, 237, 245, 261, 283, 305, 328, 396, 404
Ámbito público 55, 59, 324, 392, 294
American Federation of Astrologers 390, 405
Antroposofía 37, 372
Antigüedad oriental 42
Año platónico, véase Gran año
Apocalipsis de Juan 166-170, 273
Apocalíptica 153, 155, 165, 167, 216, 290, 308
Argumento de los mellizos 116, 174
Aristotelismo 195, 212, 254, 310, véase también Aristóteles
Arqueología 44, 51, 50, 62
Arquetipos del alma 396, 403
Arquitectura 49, 131
Ars mathematica 94
Arte 133, 224, 242, 284, 321, 329, 331, 342, 362, 393
Aruspicina 113
Ascendente 32, 33, 34, 38, 81,114, 162, 178, 198, 204, 205, 208, 209, 213, 222, 264, 286, 288, 316, 337, 343, 365, 379, 380, 402, 413, 414, 422, 429
Ascenso a través de las esferas planetarias 91, 149, 151, 156-158, 176, 181
Aspectos 31, 32, 34, 80, 100, 115, 193, 216, 311, 342, 378, 383, 389, 406, 412, 419, 422
— conjunción 31, 33, 76, 275, 285, 287, 298, 301, 316, 317, 369, 419
— cuadratura 31, 126, 298
— oposición 31, 298, 419
— sextil 31, 298
— trígono o trino 31, 183, 203
Asteroides 339, 340, 341, 343
Astrea (asteroide) 341
Astro-cartografía 38, 39
Astro-geografía 38
Astrolabios
— árabes 192, 198, 222
— mesopotámicos 63
Astrología de la pareja 34, 39, 366, 425, 426
Astrología electiva 57, 143, 166, 167, 169, 238
Astrología individual 90
Astrología mundana 36-38, 90, 102, 115, 137, 210, 212, 238, 315, 326, 369, 394, 403, 410, 418, 420
Astrología psicológica 20, 26, 38, 256, 309, 327, 331, 353, 367, 381, 384, 397, 403, 404, 406, 413, 427

Astrología trans-personal 374, 394, 397, 416, 417
Astrología universal, véase astrología mundana
Astrological Association of Great Britain 405
Astrología, *pássim*
— definición 20, 21, 25, 381
— y método científico 52, 83, 135, 137, 145, 201, 202, 222, 231-233, 237, 247, 260, 314, 331-333, 353, 371, 380-381, 401, 407-410, 415, 418, véase también conocimiento empírico
Astronomía 21, 49, 55, 63, 71, 72,73, 77, 80, 81, 83, 89, 92, 94, 101, 107, 135, 137, 155, 184,190, 191, 201, 205, 206, 207, 213, 217, 218, 221, 222, 224, 228, 233, 247, 256, 289, 293, 295, 296, 300, 306, 309, 310, 332, 335, 339, 355, 378
— y astrología 24, 73, 83, 92, 94,140, 145, 196, 201, 224, 238, 247, 252, 277, 293, 352, 381, 394, 403
Augurios 53, 55-57, 60-62, 64, 67, 68, 69, 70, 79, 80, 81, 83, 128, 183
Averroístas 229, 235

Brontología 90, 179
Budismo 180

Cábala 246, 251, 252, 362, 363
Calendario 37, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 56-60, 64, 85, 86, 107, 155, 166, 188, 190, 198, 207, 219, 221, 222, 269, 272, 293, 314, 320, 351, 421
Calidad del tiempo 21, 26, 36, 165, 171
Cambio de época 118-119, 120, 216, 225, 273
Casa, casas 27, 33, 34, 137, 143, 204, 205, 208, 209, 210, 213, 215, 226, 253, 260, 263, 264, 288, 291, 311, 316, 317, 318, 351, 365, 366, 371, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 413, 414, 419, 422
Causalidad 109, 110, 252, 256, 398
Celebraciones seculares 120
Centre International d'Astrologie 390, 407
Ceres (asteroide) 340
Chía, islam chiíta 202
Chiron (asteroide) 341
Ciencias de la cultura 397
Cultura, Ciencias de la, historia de la 15, 16, 38, 42, 43, 98, 242, 394, 395, 404
Ciclos planetarios 75, 77, 105, 107, 203, 275, 279
Ciencias naturales 188, 222, 226, 231, 237, 248, 257, 258, 282, 283, 329, 354, 397, 398, 401, 415, 419
Círculos megalíticos, véase formaciones circulares
Climas 114, 208, 209
Cometas 64, 68, 90, 102, 104, 269, 305, 306, 339
Computus 220
Conflagración universal 100, 104
Conocimiento empírico 73, 74, 77, 92, 134, 136, 138, 139, 198, 231, 236, 237, 253, 261, 262, 283, 284, 303, 309, 314, 327, 337, 352, 392, 393, 418, 420, 421, véase también Astrología (y método científico)
— investigación social empírica 337, 411, 418, 420-431

Constelaciones 27-30, 32, 33, 35, 39, 47, 65, 66, 75, 77-80, 82, 83, 85, 87, 88, 100, 106, 113, 118, 136, 150, 154, 169, 193, 212, 244, 269, 342, 349, 378, 409, 421
— separación de los signos del Zodíaco 28, 155
Corpus Hermeticum 89, 91, 242, 245, 246
Correspondencia 21, 66, 88, 91, 99, 110, 144, 149, 177, 182, 183, 194, 215, 219, 248, 249, 250, 277, 311, 330, 345, 354, 356, 423
Cosmograma, véase horóscopo
Cosmos 23, 25, 44, 45, 47, 49, 51, 98, 99, 108, 109, 110, 112, 134, 149, 155, 156, 168, 200, 226, 229, 234-236, 241, 244, 249, 251, 255, 257, 261, 282, 294, 300, 304, 305, 306, 307, 310, 327, 329, 330, 331, 352, 353, 355, 383, 384, 387, 401, 405, 408, 415
— como animado y vivo 23, 99, 110, 112, 134, 249, 330, 332, 333, 413, 415
Cristianismo 76, 140, 147, 148, 164, 165, 167, 172, 173, 175, 178, 180, 187, 188, 190, 211, 216-218, 221, 222, 224, 232, 251, 252, 255, 256, 276, 285, 305, 372
Cruzadas 224, 228
Cuerdas, Teoría de las 401
Culminación 32, 64, 422
Culto al emperador 123, 131, 132
Culto mistérico 196

D

Decanos 86-90, 137, 205, 365
Descendente 32
Desencantamiento 352
Determinismo 109, 111, 117, 152, 167, 168, 227, 236, 238, 247, 254, 260, 290, 329, 331, 391, 397, 398, 410, véase también fatalismo, libre albedrío
Deutscher Astrologen-Verband (Asociación de Astrólogos Alemanes) 391, 424
Diarios astronómicos 72, 73
Diluvio 104, 202, 270, 274-279
Dioses de los días de la semana 162
Dinamización del horóscopo 26, 35, 39, 380
Direcciones 35, 203, 204, 264, 266, 293, 360
Disco estelar de Nebra 50, 51
Diviner's Manual 69
Doctrina de las edades del mundo 151, 210
Doctrina de los cuatro elementos 194, 232, 258
Doctrina de los cuatro humores 102
Doctrina de los temperamentos 80
Domicilio 31
Domus Aurea 127
Domus Flavia 127

E

Eclipses 38, 75, 79, 80, 90, 102, 136, 184, 198, 235, 279
— eclipses de Luna 61, 74, 75, 79, 184, 273
— eclipses de Sol 184, 273, 279, 286
Eclíptica 27, 28, 30, 32, 66, 75, 78, 79, 87, 100, 136, 206, 209, 214, 297
— inclinación de la 66, 136, 206, 214
Economía (y astrología) 37, 224, 291-293, 361, 403, véase también astrología mundana
Edad de Oro 118, 119

Edad de Piedra 43, 44, 45, 47, 49, 51
Efemérides 80, 81, 264, 269, 272, 320, 342, 360, 367, 369, 378, véase también almanaque
Egiptología 375
Elección, véase astrología electiva
Elección de días, véase hemerología
Enuma Anu Enlil 60, 68, 82
Equinoccios 56, 64, 66, 75, 184
— equinoccio de primavera 78, 106
— equinoccio de otoño 120
Era de Acuario 106, 402
Era de Aries 150, 151
Era de Piscis 106
Era de Tauro 65, 150
Eranos, Círculo de 397
Escolástica 216, 224, 231, 233, 308, 310
Escuela de Hamburgo 378, 379, 384, 390, 407
Esoterismo 20, 22, 23, 24 (definición), 77, 85, 86, 89, 91, 99, 164, 182, 191, 192, 195, 242, 244, 246, 247-261, 262, 283, 284, 320, 322-324, 352, 353, 355, 362, 374, 394, 403
Espagírica 262
Espiritismo 353, 362
Estoicismo 23, 109
Estrella del Mesías 166
Estrellas fijas 27, 64, 78, 98, 101, 136, 222
Expectativa escatológica, véase apocalíptica

F

Fatalismo 109, 112, 117, 126, 153, 171, 174, 218, 382, véase también determinismo, libre albedrío
Filosofía 23, 24, 43, 83, 90, 91, 97, 99, 103, 110, 116, 134, 137, 143, 147, 175, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 206, 215, 217, 218, 226, 228, 229, 230, 231, 237, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 283, 295, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 322, 329, 331, 344, 353, 354, 355, 381, 393, 394, 397, 398, 401, 415, véase también Naturaleza, filosofía de la
Física 218, 255, 282, 296, 303, 398, 399, 400, 401
Fondo de cielo, véase *imum coeli*
Formaciones circulares (de la Edad de Piedra) 47, 48

G

Geometría, véase matemática
Gnosis 157, 175
Gran año 99, 100, 105, 106, 119, véase también ciclos planetarios
Gran conjunción (de Júpiter y Saturno) 108, 121, 166, 202, 203, 205, 253, 260, 269, 270, 275, 276, 286, 287, 312, 333

H

Heimarmene 109, 171
Hemerología 57-60, 86, 166, 167
Herejía 145, 146, 163, 228, 230, 265, 475
Hermenéutica 142, 145, 146, 163, 228, 230, 265
Hermetismo 257, 258, 262, 305, 322, 324, 325
Hinduismo 201, 355, 379
Historia de la salvación 75, 76, 91, 115, 168, 169, 177, 203, 279

Holismo 200, 257, 398, 415
Homeopatía 262
Horóscopo 26, 27, 31-39, 78, 81-83, 91, 92, 114, 115, 118-120, 123, 124-127, 130, 137-139, 141, 152, 174, 177, 178, 183, 191, 198, 199, 203, 204, 208, 210, 219, 222, 229, 235, 244, 249, 253, 256, 262, 264-268, 270, 285-289, 292, 293, 303, 311, 313-316, 319, 328, 330, 342, 343, 347, 349, 355, 358-360, 363, 365, 368-371, 373, 378-380, 382-384, 386, 390, 404, 408-410, 412-423, 428-430
— horóscopos de fundación 37, 190, 199, 244, 256, 319
Horóscopos, comparación de 39, véase también astrología electiva

Iluminados 181, 324
Ilustración 24, 187, 192, 256, 275, 276, 283, 284, 320-331, 336, 353
Imagen geocéntrica del mundo 136
Imagen heliocéntrica del mundo 303, 306
Imagen mecanicista del mundo 295, 303, 304, 307
Imaginación 23, 255
Imum coeli 32
Inconsciente 395
Individualidad, astrología individual 38, 39, 90, 115, 137, 178, 205, 219, 238, 429
Ingreso 38, 204
Iniciación 22, 24, 326
Inmortalidad del alma 254, 255
Inmortalización (ascensión) en los astros 118 (César), 132 (Antínoo), 166 (Moisés y Elías)
Islam 147, 184, 187-191, 196, 199, 201, 221, 228

Judaísmo 76, 147, 152, 153, 155, 156, 157, 179, 187, 190, 211, 212, 228
Juno (asteroide) 340, 343

Karma, astrología kármica 353, 355, 373

Libelos / panfletos 241, 271, 278, 285, 315
Libre albedrío 171, 178, 213, 218, 230, 232, 235, 236, 238, 255, 292, 359, 382, 409, véase también fatalismo, determinismo
Libro de los secretos 158
Lilith (Luna negra) 341
Luna 27, 30, 31, 33, 35, 43, 45, 46, 49, 50, 51, 55, 57, 59, 61, 63-65, 68, 74-76, 79, 80, 82, 92, 99, 101, 115, 119, 128, 136, 138, 142, 154, 157-159, 169, 179, 181, 182, 184, 190, 198, 252, 253, 261, 273, 288, 299, 302, 306, 317, 325, 326, 328, 338, 341, 350, 392, 396, 406, 419, 421, 424
Luna llena, véase Luna
Luna nueva, véase Luna
Lunar, culto 195, véase también religión astral
Lunaria 35, 36, 179

Magia 24, 25, 52, 142, 144, 153, 159, 160, 172, 192, 196, 199, 200, 215, 229, 230, 232, 237, 241, 247, 248, 250, 251, 254, 257, 258, 259, 262, 291, 328, 363, 371
Magia naturalis 23, 24, 215, 250, 251, 257-262, 328
Maniqueísmo 179-184
Masones 324
Matemática 21, 52, 55, 66, 72, 80, 92, 101, 143, 190, 192, 201, 202, 207, 221, 226, 228, 236, 267, 290, 304, 311, 313 80, 83, 101, 107, 143, 144, 145, 205, 217, 221, 222
Mazzal 162, 163
Mecánica cuántica 337, 339, 397, 398-401
Medicina, astrología médica 39, 90, 102, 190, 194, 212, 213, 218, 219, 224, 230, 231, 235, 241, 251, 254, 258, 261, 262, 263, 270, 294, 358, 369, 377, 381, 417
Medium coeli 32, 114, 198, 209
Medio cielo, véase *medium coeli*
Melancolía 249
Melotesia 88, 183
Mercabá 156, 157
Mesianismo 165-168, 203, 212, 286, 308, 373
Meteorología 37, 350, 351
Milenarismo 170, véase también apocalíptica
Mística 77, 132, 138, 153, 157, 158, 356, 417
Mística *hekhalot* 157
Mitología 43, 83, 89, 99, 112, 151, 395
Mitra, culto de 107, 148-151
Monismo 200, véase también holismo
Monomoiriai 179, 205
Monoteísmo 152, 153-157, 329
Movimiento retrógrado de los planetas 316, 317
Mul-Apin 63-66, 76, 79
Música 217, 220-222, 248

Natividad, véase horóscopo
Naturaleza 23, 49, 53, 90, 99, 115, 192, 194, 195, 200, 202, 219, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 260, 261, 265, 280, 282, 283, 294, 295, 300, 304, 307, 326, 327, 329, 331, 332, 335, 344, 345, 352, 353, 354, 356, 381, 395, 397, 399, 401, 402, 403, 408, 415
Naturaleza, Filosofía de la 23, 90, 99, 191, 192, 194, 195, 200, 237, 246-261, 283, 304, 331, 353, 397, 401, 415
Neoplatonismo 111, 112, 151, 215, 218, 262, véase también platonismo
Nestorianos 201
New age 106, 151, 402, 412, 417,
Nodos lunares 181, 229, 338, 414
Nominalismo 231
Nueva Academia 112, 116, 117

Ocultismo, características ocultas 265, 361, 363, 376
Ordenador 421
Orión 86, 103, 159

Paganismo 147, 216, 322, 403, véase también politeísmo
Palas (asteroide) 340, 343

Pan-babilonismo 83
Panteón (Adriano) 131-132
Persecución de los astrólogos 95, 122, 123, 128, 140, 141, 143-147, 172, 291, 292, 312, 314, 320, 349, 350, 368, 371, 372, 389
Philosophia perennis 246
Picatrix 215
Pitagorismo 102, 103, 132, 305
Planetas 23, 25, 27, 30, 31, 32, 34, 35, 38, 53, 55, 57, 63, 64, 68, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 88, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 112, 113, 115, 119, 136, 137, 138, 139, 140, 149, 151, 156, 158, 159, 165, 168, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 193, 194, 198, 200, 204, 205, 215, 227, 229, 242, 244, 249, 255, 261, 262, 264, 269, 270, 275, 279, 287, 288, 296, 298, 299, 300, 302, 306, 307, 314, 321, 325, 329, 332, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 351, 356, 371, 378, 379, 384, 392, 407, 408, 413, 414, 423
— Mercurio 30, 31, 33, 55, 76, 162, 179, 261, 265, 297, 316, 317, 326, 328, 340, 350, 356, 392, 406, 424
— Venus 30, 31, 55, 60-63, 74, 76, 79, 82, 118, 149, 159, 173, 213, 225, 242, 265, 297, 302, 317, 325, 328, 331, 392, 421, 424
— Marte 30, 31, 33, 55, 73, 76, 79, 82, 115, 126, 131, 149, 173, 177, 179, 203, 225, 277, 287, 288, 317, 325, 328, 342, 343, 369, 384, 392, 396, 419, 422, 424
— Júpiter 31, 38, 74, 76, 77, 79, 82, 105, 108, 119, 121, 162, 166, 179, 203, 213, 225, 265, 269, 277, 279, 301, 302, 317, 325, 328, 343, 351, 392, 424, véase tambien gran conjunción
— Saturno 31, 38, 55, 73, 74, 76, 77, 79, 82, 105, 108, 115, 118, 119, 121, 126, 166, 173, 203, 225, 249, 269, 287, 301, 302, 327, 338, 341, 366, 384, 392, 419, 422, 424, véase tambien gran conjunción
— Urano 31, 339-343, 357, 384, 392, 424
— Neptuno 31, 339, 340, 342-344, 392, 424
— Plutón 31, 339, 341, 342, 365, 392, 425,
Planetas, ángeles de los 156, 325, 356
Platonismo 111, 177, 247, 252, 310, 401
Pléyades 51, 159, 168
Pluralismo religioso 206
Política 22, 37, 55, 62, 66, 70, 117-133, 144, 178, 190, 222, 241, 242, 269, 290, 304, 306, 329, 389, 410
Politeísmo, véase también paganismo
Precesión 30, 106, 107, 136, 148, 150, 151, 214, 297, 402, 409
Predestinación, véase determinismo
Predicciones 36, 37, 58, 59, 61, 62, 71, 96, 101, 104, 116, 123, 137, 163, 201, 202, 262, 267, 268, 290, 301, 312, 320, 321, 349, 361, 394
Principios primordiales 27, 40
Priscilianistas 142, véase también Prisciliano
Profecías, véase predicciones, augurios
Professionals 315, 338
Progresiones 35, 203, 204, 266, 360
Psicología 337, 375, 392, 393, 394, 395, 403, 404, 407, 408, 410, 411, 415, 417, 419, 420
Psicosíntesis 412, 416

Punto de primavera 106-108, 150, 402, véase también precesión

Q

Quaoar (planeta) 341
Qumrán, comunidad de 152, 155, 156, 158, 167

R

Radix, véase horóscopo
Razón 77, 235, 236, 253, 256, 258, 283, 284, 321, 322, 323, 324, 326, 329, 332, 425
Redención 91, 112, 139, 476
Reforma protestante 262, 274, 285, 296
Religión (y astrología) 22, 43, 51-53, 66, 71, 86, 89, 122, 133, 139, 148, 149, 150, 151, 183, 206, 241, 242, 254, 288, 331, 352, 359, 362, 395, 403, 406, 412, véase también religión astral; Sol, culto al
Relocación, horóscopo de 39
Renacimiento (anagénesis) 177, véase también karma, inmortalidad del alma
Revistas astrológicas 336, 344-352, 366-368, 375-378, 381-383, 385-388, 390, 405, 406, 412
Revoluciones científicas 30, 238, 240, 282, 283, 290, 294, 295, 306, 307, 325, 329, 419
Ritual 25, 59, 159, 250
Rosacruces 324-326, 362-364

S

Sacrificio 53, 59, 74, 154, 156, 159, 200, 233
Sagas astrales 170, véase también mitología
Salmeschiniaka 90
Schweizer Astrologen-Bund (Federación de Astrólogos Suizos) 408
Secreto 22, 49, 128, 150, 176, 323
Semisumas 379, 381
Sibila, sibilas 329
Sidus Iulium 118, 120
Símbolos sabeos 390, véase también sabeos
Simpatía 307
Sincronicidad 21, 74, 398-400
Sirio 64, 75, 76, 85, 86, 103, 178, 179, 180, 184, 189
Soberano de la hora 162, 179, 327, 328
Sociedad Teosófica 337, 352, 353, 354, 355, 357, 359, 361, 362, 363, 372, 375, 376, 388, 403, 411, 412
Sociedades secretas 323, 324, 363
Sol 27, 28, 30, 31, 33-35, 43-47, 49-51, 55, 64-66, 74-76, 78, 80, 82, 84, 85, 92, 99, 101, 106, 107, 115, 119, 126, 132, 138, 142, 154, 157-159, 162, 169, 181, 182, 184, 198, 219, 225, 252, 261, 265, 270, 276, 288, 294, 297, 299, 300, 302, 306, 314, 316, 325-327, 329, 338, 340, 365, 369, 371, 392, 296, 424, 425
Sol, culto al 45, véase también religión astral
Sol Invictus 132
Solaria 35, 36, 204
Solsticios 64, 66, 75, 184
— solsticio de invierno 119, 120
— solsticio de verano 51, 104
Stellium 269, 279, 288
Stoijeia 167
Sueño, interpretación de los sueños 186, 395

Tablas Alfonsinas 213, 214
Tăbula smaragdina 283, 305, 325
Tarot 363, 364
Teología cultual 149, 153, 156
Teoría de la relatividad 337, 340, 397, 401
Testamento de Salomón 88, 158-160
Tetrabiblos (Ptolomeo) 115, 134, 136, 137, 178, 183, 204, 226, 263, 267, 333, 375
Thema mundi 90, véase también doctrina de las edades del mundo
Transformación, véase trasmutación
Tránsitos 35, 37, 203, 204, 266, 342, 422
Transmutación 23, 194, 195, 374

Valentinianos 144
Vesta (asteroide) 340, 343

Zij 198, 199, 201, 202, 205, 206, 213, 214
Zodíaco 25, 27, 28, 30, 31, 35, 38, 65, 66, 78, 79, 80, 88, 95, 100, 101, 106, 139, 149, 150, 152, 157, 160, 168, 177, 179, 181, 182, 183, 215, 242, 253, 264, 265, 313, 374, 387, 402, 409, 425, 426
— trópico versus sidéreo 28
Zodíaco, signos del 25, 27, 31, 38, 65, 66, 78, 79, 88, 95, 106, 139, 149, 150, 168, 177, 181-183, 402, 409, 425
— Aries 28, 31, 33, 65, 77, 78, 106, 107, 149, 150, 151, 168, 209, 343, 386, 409
— Tauro 31, 33, 65, 78, 150, 343, 344, 426
— Géminis 31, 209, 343
— Cáncer 27, 30, 31, 33, 82, 101, 104, 170, 209
— Leo 30, 31, 74, 118, 242, 286, 365, 366, 373, 377, 378, 405, 419
— Virgo 28, 31, 119, 160, 169, 327, 426
— Libra 31, 66, 118, 121, 170, 209
— Escorpión 31
— Sagitario 7, 31, 115, 209, 301
— Capricornio 27, 31, 82, 104, 119, 120, 209
— Acuario 27, 31, 82, 106, 128, 160, 340, 344, 402, 403
— Piscis 31, 74, 106, 107, 151, 203, 344, 419, 426
Zoroastrismo 201

ILUSTRACIONES

Ilustr. 1 y 2	Colección Gundel, tomadas de: Hans G. Gundel, *Zodiakos, Tierkreisbilder im Altertum*, Verlag Philip von Zabern, Maguncia 1992, 207.
Ilustr. 3	Kocku von Stuckrad.
Ilustr. 4	Bayerische Staatsbibliothek [Biblioteca del Estado de Baviera], Múnich; Clm 10691, fol. 8v.
Ilustr. 5	Tomada de: Dieter Blume, *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Akademie Verlag, Berlín 2000, 127.
Ilustr. 6	Florencia, Soprintendenza B.A.S. Tomada de: Dieter Blume, *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Akademie Verlag, Berlín 2000, 127.
Ilustr. 7	Bayerische Staatsbibliothek [Biblioteca del Estado de Baviera], Múnich; Res 4° Astr. P. 510/45.
Ilustr. 8	Tomada de: *Opera omnia*, edición a cargo de C. Frisch, t. I, Fráncfort y Erlangen 1958, interior de la cubierta.
Ilustr. 9	Tomada de: Ellic Howe, *Uranias Kinder. Die seltsame Welt der Astrologen und das Dritte Reich*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1995, 47.
Mapa	Editorial C. H. Beck.